

Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«



Internationale
Katholische Zeitschrift
»Communio«

44. Jahrgang
2015

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
»COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR · ALBERT GÖRRES
FRANZ GREINER · KARL LEHMANN · HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER · HERBERT SCHLÖGEL OP
CHRISTOPH SCHÖNBORN OP · THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern
erscheint zweimonatlich bei
Schwabenverlag AG, Ostfildern.

Schriftleitung: Prof. Dr. Jan-Heiner Tück / Redaktionsassistentz, Layout & Satz : Tobias Mayer,
Universität Wien, Institut für Dogmatische Theologie, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien.
E-Mail: info@communio.de.

Vertrieb und Inkasso: Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern

Herstellung: Appel & Klinger Druck und Medien GmbH, Schneckenlohe

Peer-Review: Eingesandte Manuskripte durchlaufen ein Begutachtungsverfahren und werden von
Herausgebern, Schriftleitung und Redaktion kritisch geprüft.

www.communio.de



INHALT

JANUAR/FEBRUAR 2015: VATER UNSER IM HIMMEL (*VATER UNSER I*), S. 1–112

MÄRZ/APRIL 2015: DAS AUGE GOTTES, S. 113–220

MAI/JUNI 2015: KENOSIS: DIE MACHT DER OHNMACHT, S. 221–340

JULI/AUGUST 2015: FLUCHT UND VERTREIBUNG, S. 341–448

SEPTEMBER/OKTOBER 2015: CHRISTLICHE MYSTIK, S. 449–560

NOVEMBER/DEZEMBER 2015: ARMUT, S. 561–668

BAUER, Dorothee: Das Fest der Menschwerdung (Rezension)	667
BENKE, Christoph: Christliche Spiritualität – marianisch grundiert. Zu Gisbert Greshakes «Maria-Ecclesia»	549
BIERINGER, Andreas – Elmar SALMANN: Mystik als erfahrenes Leben und Denken. Ein Gespräch mit Elmar Salmann OSB	527
BLOUIN, Olivier: Die höchste Armut. Brennpunkte des franziskanischen Armutstreits	587
– : Wir und die anderen: Der Krieg der Bilder	204
BRAULIK, Georg: Eine Gesellschaft ohne Arme. Das altorientalische Armenethos und die biblische Vision	563
BRAUN, Michael: Das «Dennoch» von Flucht und Vertreibung. Hilde Domin als Dichterin des Exils	389
DOLNA, Bernhard: Theologie des Pathos bei Abraham Joshua Heschel	321
DRÖGE, Markus: Dienst am Rechtsstaat. Ein evangelischer Kommentar zum Kirchenasyl	403
DUCHESNE, Jean: Die Ambivalenz von «Je suis Charlie»	201
GABRIEL, Ingeborg: Die Enzyklika «Laudato Si'». Ein Meilenstein in der lehramtlichen Sozialverkündigung	639
GARHAMMER, Erich: «Beschreiben, was einen an der Gurgel packt». Vaterbilder in der Gegenwartsliteratur	65
GASSMANN, Michael: Die andere Zeit Gottes. Diesseits und Jenseits in Edward Elgars Oratorium «The Dream of Gerontius»	42
GECK, Philipp: Der Tod und die Zukunft der Menschheit. Zu einem Buch des Philosophen Samuel Scheffler	555
GEISSLER, Hermann: Herzenshaltungen des Apostels nach John Henry Newman	189
GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Auge und Licht: eine inkarna- torische Begegnung. Romano Guardini zum 130. Geburtstag – : Christliche versus neuplatonische Mystik. Dionysius Areopagita in der Deutung Edith Steins	514



GRESHAKE, Gisbert: Mission und Kenosis. Ein Grundgedanke Albert Peyriguères	258
GRUBER, Margareta: Annäherungen an den Gebetsglauben Jesu. Lesespuren im Markusevangelium	52
HÄNGGI, Hubert: Armut und Weltverzicht im Hinduismus	628
HENRICI, Peter: Dialektik oder Liebe? Das philosophische Verständnis der Welterschöpfung als Kenose	235
HOFF, Johannes: Diesseits des «panoptischen Blicks von Nirgendwo». Das «Schauen Gottes» bei Nikolaus von Kues	134
HOFF, Johannes: Toleranz in einem postliberalen Zeitalter	208
KIRSCHNER, Martin: Europa von der Peripherie her denken. Die Reden von Papst Franziskus als Anstoß einer politischen Kultur der Compassion und des transversalen Dialogs	355
LEVEN, Benjamin: Secretum meum mihi. «Der Circle», theologische Techno-Utopien und panoptische Kirchenräume	179
LÖSER, Werner: Gehorsam bis zum Tod. Die Theologie der Kenosis im Denken Hans Urs von Balthasars	245
MAIER, Hans: Christliche Kunst – «Kenotische» Kunst?	266
– : Nachruf auf Horst Bürkle	339
– : Vertreibung und Versöhnung. Politische Erfahrungen und ethische Erwägungen	374
MAYER, Tobias: Aus dem Gespräch des Sohnes mit dem Vater – Editorial	I
– : Kenosis: Die Macht der Ohnmacht – Editorial	221
MEIER, Martin: Die Option für die Armen	600
MENKE, Karl-Heinz: Das Kreuz als Mitte der Geschichte, oder: Was Christus für alle Menschen aller Zeiten getan hat	85
METZDORF, Justina: Das «Auge Gottes» in den Psalmen	161
MÜLLER, Gerhard Ludwig: Soteriologie und Ethik. Armut als Herausforderung für die Kirche	610
PETERSON, Erik: Der Reiche und der Arme	577
ROESNER, Martina: Jenseits des Erlebens. Meister Eckharts Mystik der reinen Vernunft	479
ROTH, Patrick: Die Beherbergung des Göttlichen. Gedanken zur Modernität Samuels und Josephs	108
SALMANN, Elmar – Andreas BIERINGER: Mystik als erfahrenes Leben und Denken. Ein Gespräch mit Elmar Salmann OSB	527
SCHLEINZER, Annette: «Armut zu leben ist eine echte kirchliche Aufgabe». Anregungen aus der Begegnung mit Madeleine Delbrèl (1904–1964)	617

SCHLÖGEL, Herbert: «Was macht der Beichtvater?» Papst Franziskus und die ethischen Spitzenaussagen	418
SCHLOSSER, Marianne: «...esto es cosa que lo da Dios» – Teresa von Jesús über Kontemplation	489
SCHMIDT, Andreas: Taufe, Glauben und Unauflöslichkeit der Ehe. Zum inneren Zusammenhang von objektiver Sakramentalität und persönlichem Glaubensvollzug	427
SCHNEIDER, Martin – Hans TREMMEL: Auch Flüchtlinge haben Rechtsansprüche. Was aus sozialetischer Sicht im Asylrecht geboten ist	364
SCHNEIDER, Michael: Fleisch und Blut – vom Essen des Heiligen. Das Theologumenon der Realpräsenz Christi	537
SCHNEIDER, Reinhold: «Das Vaterunser» – wiedergelesen	37
SCHÖRGHOFER, Gustav: Keine schöne und edle Gestalt. Die Größe der Kunst im Zeitalter ihres Niedergangs	277
SCHULZE, Markus: Gott von Angesicht zu Angesicht schauen wollen. Gehört die Sehnsucht nach der «visio beatifica» zur innersten Selbsterfahrung des Menschen?	148
SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Die Rückkehr Markions – : Gott als Mutter?	286 3
SÖDING, Thomas: Wer die Kirche aufbaut. Eine theologische Reflexion im Kontext der gegenwärtigen Pastoralentwicklung – : Das Refugium des Messias. Die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten – : Editorial (Christliche Mystik) – : Vereint mit Christus. Das Geheimnis des Glaubens: Zur paulinischen Mystik	647 343 449 453
SPLETT, Jörg: Dichter der Hoffnung – und der Kathedrale. Notizen zur Mystik des Charles Péguy	506
STOLL, Christian: Editorial (Armut) – : Kommentar zu Erik Petersons «Der Reiche und der Arme»	561 579
TREMMEL, Hans – Martin SCHNEIDER: Auch Flüchtlinge haben Rechtsansprüche. Was aus sozialetischer Sicht im Asylrecht geboten ist	364
TÜCK, Jan-Heiner: «Der Vater wäre ohne den Sohn nicht Vater». Zur Revolution des Gottesbegriffs auf dem Konzil von Nicaea 325 – : Das Auge Gottes und der gläserne Mensch – : Das Konzil und die Juden. 50 Jahre Nostra Aetate – Vermächtnis und Auftrag – : Den Vaternamen zurückgeben. Zu einem Gedicht Rose Ausländers – : Editorial (Das Auge Gottes) – : Trilogie über Charlie	22 116 303 78 113 214

VON Stosch, Klaus: Streitfall Komparative Theologie. Eine Erwiderung auf Karl-Heinz Menke	658
VORHOLT, Robert: Sehen und Erbarmen. Der Blick Jesu im Spiegel des Lukasevangeliums	171
WALKER, Adrian J.: Der menschliche Wille Jesu. Zur «Gnomie» bei Maximus dem Bekenner	184
WEIDEMANN, Hans-Ulrich: «Der in Gottesgestalt war». Zur Theologie des Christuspсалms (Phil 2, 6–11)	224
WENZEL, Uwe-Justus: Durchschaubare Gesellschaft. Über die Idee der Transparenz	130
ZABOROWSKI, Holger: Editorial (Flucht und Vertreibung)	341
ZIGRIADIS, Georgios: Wort-Gottes-Feiern am Sonntag. Symptom einer Grundlagenkrise	441

Anschriften der Autorinnen und Autoren: 112, 220, 340, 448, 560, 668

AUS DEM GESPRÄCH DES SOHNES MIT DEM VATER

Editorial – Vaterunser I

Vater – eigentlich genügt ein Wort. Was in den fünf Lettern liegt, kann in unzähligen Büchern beschrieben werden und trägt doch nicht. Jeder, der es einmal emphatisch gesprochen hat, weiß das. Und jeder, an den es gerichtet war, weiß es erst recht. Unnötig, viele Worte darüber zu verlieren. Das Wort spricht für sich selbst. Voller Ausdruckskraft und Ambivalenz enthält es verdichtet Welten von Töchtern, Söhnen und Vätern, verschwiegene Welten, die allein Sprecher und Adressat vorbehalten sind.

Dass ein Wort genügt, das hat Lukas schon richtig gesehen, wenn er das Herrengebet mit bündiger Anrede überliefert: «Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου – Vater, dein Name werde geheiligt» (Lk 11, 2). Ein unvermittelter Einstieg für betende Ohren, gewöhnt an die liturgische Ausführlichkeit des Matthäus: «Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς – Unser Vater im Himmel» (Mt 6, 9). Vieles deutet darauf hin, dass die knappe Version des Lukas ursprünglich im Munde Jesu lag und dass am Anfang das prominente Wörtchen «Abba» stand, eine innige Vertrautheit anzeigend, die den Christen von Anfang an wertvoll gewesen sein muss (Röm 8, 15; Gal 4, 6). Ob «Vater» oder «lieber Vater» ändert semantisch wohl wenig daran, dass hier Ungeheures vor sich geht: Jesus schließt seine Sohnschaft für die Menschen auf und hebt den Begriff «Vater» aus seinen zwischenmenschlichen Angeln, um ihn in die betende Gottesanrede wieder einzusetzen. Diese Entweltlichung des Vaters («denn nur einer ist euer Vater» – Mt 23, 9) verändert die Gottesbeziehung des Menschen bleibend.

Nun sind wir es, die mit Recht «Vater» sagen – das Wort, in dem «die ganze Erlösungsgeschichte enthalten» ist (Reinhold Schneider) –, wenn wir beten, wie er es getan hat und dabei unsere vielfältigen und widersprüchlichen Erfahrungen «Vater» und «Gott» im Bild des Vater-Gott spannungsvoll assoziieren. Es ist das Beten Jesu, das uns lehrt, das uns den Text «aus dem Gespräch des Sohnes mit dem Vater» vorspricht und uns hineinnimmt in die «Tiefe jenseits der Worte», in die Gottzugehörigkeit (Joseph Ratzinger).

Trotz unvermeidlicher Abnützung und Unschärfe durch die tausendfache Wiederholung des Vaterunser ist «Vater» doch eines der fundamentalsten Gebetsworte der Christen geworden, das nichts von seiner Kraft eingebüßt hat – wie die folgenden Beiträge zeigen. Und «Mutter»? Wäre nicht auch

«Mutter unser» ein legitimer Gebetsauftakt? Müsste die verdrängte Weiblichkeit Gottes nicht gegenüber dem patriarchalen Symbolsystem des Alten Testaments behauptet werden? Dieser Anfrage stellt sich *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, der eine Entwicklungsgeschichte der Vaterprädikation nachzeichnet. Ausgehend von der alttestamentlichen Königstheologie entfaltet sich die neutestamentliche Verhältnisbestimmung von Gott und seinem Gesalbten in der Sohnes-Christologie, die «Vater» nicht als patriarchales Prädikat, sondern als Wesensaussage Gottes versteht. Die metaphorische Rede von Gott als Vater legt das Gottesbild nicht auf ein Geschlecht fest, hat aber doch einen spezifischen Gehalt, der von einer Mutter-Metaphorik zu unterscheiden ist.

Der explosionsartigen Vermehrung der Vaterprädikation im Neuen Testament steht in theologischer Frühzeit bereits eine Gefährdung gegenüber: *Jan-Heiner Tück* zeigt, dass in der arianischen Kontroverse des 4. Jahrhunderts mit der Gottessohnschaft Jesu auch die Vaterschaft Gottes auf dem Spiel steht. Die theologische Grundlage des Vaterunsers ist damit gelegt: «Wir bekennen uns zum Sohn, indem wir den Vater anrufen», schreibt *Reinhold Schneider* in seiner Auslegung, die von *Julia Knop* eingeleitet wird.

Die Auslegung von *Margareta Gruber* folgt den Linien des Gebetsglaubens Jesu durch das Markusevangelium, die als Interpretation des – dort fehlenden – Vaterunsers gelesen werden können. In der matthäischen Langform des Herrengebets ist bekanntlich eine Ortsangabe enthalten: «im Himmel» ist der Vater zu verorten, in der Transzendenz der «anderen Zeit» des Jenseits, in die der Komponist Edward Elgar poetisch vorgeedrungen ist, wie *Michael Gassmann* beschreibt.

Zur ambivalenten Erfahrung von Vaterschaft gehört im Raum des Zwischenmenschlichen wie in der Gottesbeziehung – um nur ein Phänomen zu nennen – der fremde Vater, der abwesende und enttäuschende, von dem vieles erhofft wird und der nur wenig einlöst. Herausragende und höchst unterschiedliche Zeugnisse von Vaterbildern in der Gegenwartsliteratur stellt *Erich Garhammer* vor. Dabei darf nicht vergessen werden, dass auch der Glaube an Gott als Vater anspruchsvoll ist, gerade angesichts von Erfahrungen radikaler Gottferne. So spricht die jüdische Dichterin Rose Ausländer als Überlebende der Shoah in einem Anti-Gebet, das *Jan-Heiner Tück* kommentiert, von der Rückgabe des Vaternamens und der Kindschaft.

In den Perspektiven dokumentieren wir den zweiten Vortrag von *Karl-Heinz Menke* in Castel Gandolfo (2014) zur dogmatischen Kreuzestheologie sowie den literarischen Versuch des Schriftstellers *Patrick Roth* über die prophetischen Erfahrungen Samuels und Josephs.

Dieses Heft eröffnet eine Reihe, die den einzelnen Bitten des Vaterunsers mit einem jährlichen Themenheft nachgehen wird.

Tobias Mayer

GOTT ALS MUTTER?

1. Die Verdrängung des Weiblichen im Gottesbild der Bibel?

Im hebräischen Alten Testament wird Gott insgesamt 17-mal als «Vater» (*ab*) bezeichnet.¹ Davon beziehen sich zehn Belege auf die Vaterschaft Gottes im Hinblick auf das Volk (Dtn 32, 6; Ps 68, 6; Jes 63, 16 [zweimal]; 64, 7; Jer 3, 4.19; 31, 9; Mal 1, 6; 2, 10). Fünfmal wird Gott als Vater des davidischen Königs bezeichnet (2 Sam 7, 14; Ps 89, 27; 1 Chr 17, 13; 22, 10; 28, 6). Zweimal wird Gott mit einem Vater verglichen (Spr 3, 12; Ps 103, 13). In Ps 68, 6 erscheint er als Vater der Waisen. Dreimal wird die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk mit dem Verhältnis eines Mannes (*isch*) zu seinem Sohn verglichen; das Wort «Vater» kommt hier nicht vor (Dtn 1, 31; Dtn 8, 5; Mal 3, 17). Insgesamt sind das 21 Belege für die Vaterschaft Gottes. Verglichen mit insgesamt 1.221 Vorkommen des Wortes *Vater* im Alten Testament ist das sehr wenig. Noch seltener wird Gott in der Bibel mit einer Mutter verglichen. Nie wird Gott als Mutter bezeichnet oder angesprochen.

Ein signifikanter Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht jedoch darin, dass sich im Neuen Testament Anrede wie Bezeichnung Gottes als Vater explosionsartig vermehren. Von den 413 Belegen des Wortes *Vater* (*pater*) im Neuen Testament wird der Begriff etwa 261-mal auf Gott angewandt. Vor allem vom Neuen Testament her gesehen scheint das Bild von Gott als Vater wesentlich zum christlichen Gottesverständnis zu gehören: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*.

Vor diesem Hintergrund erscheinen die vielfältigen Versuche von feministischer Seite auf den ersten Blick verständlich, zumindest auf sprachlicher Ebene für einen gerechten Ausgleich zu sorgen, wohl wissend, dass Sprache, Denken und Handeln innerlich aufeinander bezogen sind. Einen solchen Versuch stellt die *Bibel in gerechter Sprache* dar. Sie übersetzt die erste Bitte des *Vaterunsers* so: «Du, Gott, bist uns Vater und Mutter im Himmel, dein Name werde geheiligt.»²

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, geb. 1957, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaften an der Universität Wien.

Der früh verstorbene Papst Johannes Paul I. sagte in einer Angelus-Ansprache vom 10. September 1978: «Gott ist Vater und Mutter.»³ – «War Johannes Paul I. ein Ketzer?», fragte daraufhin Hans Dietschy.⁴ In Psalm 27, 10 heißt es: «Wenn mich auch Vater und Mutter verlassen, JHWH nimmt mich auf.» Augustinus kommentiert den Vers mit folgenden Worten: «Pater est, quia condidit, quia vocat, quia iubet, quia regit; mater, quia fovet, quia nutrit, quia lactat, quia continet»⁵ («Vater, weil er gründet, weil er ruft, weil er befiehlt, weil er herrscht; Mutter, weil er wärmt, weil er nährt, weil er stillt, weil er umschließt»). Auch Meister Eckhart kennt die Doppelmetapher von Gott als Vater und Mutter: «Res productae a deo non solo sunt ab ipso ut a patre, sed et sunt in ipso ut in matre.»⁶

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. stellt bei der Auslegung des *Vaterunsers* die Frage: «Ist Gott nicht auch Mutter?»⁷ Warum, so fragt er, ist *Mutter* in der Bibel ein Bild, aber kein Titel Gottes? Er äußert die Vermutung, dass das Bild des Vaters besser geeignet war, die den biblischen Glauben bestimmende Transzendenz Gottes angemessen zum Ausdruck zu bringen. Muttergottheiten hingegen würden das Verhältnis von Gott und Welt mehr nach dem Modell der Emanation «aus dem Mutterschoß des Seins» fassen und folglich zu einem pantheistischen Gottesverständnis tendieren. «Aber auch wenn wir keine absolut zwingenden Begründungen geben können», so Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., «bleibt für uns die Gebetsprache der ganzen Bibel normativ, in der [...] trotz der großen Bilder von der mütterlichen Liebe «Mutter» kein Gottestitel, keine Anrede für Gott ist.»⁸

2. Versuche der Wiedergewinnung weiblicher Aspekte im Gottesbild

Der biblische Befund und mehr noch die sich darauf stützende Tradition gelten vielen Theologinnen und Theologen als problematisch. Sie sehen darin eine verhängnisvolle Marginalisierung und Verdrängung spezifisch weiblicher Erfahrungen und Bilder im christlichen Symbolsystem und versuchen, verdrängte oder verborgene weibliche Aspekte des biblischen Gottesbildes zu revitalisieren und sichtbar zu machen. Bei diesem Unternehmen lassen sich zwei Richtungen erkennen. Die eine will sich bei der Frage nach weiblichen Aspekten im Gottesbild nicht auf die Begriffe *Vater* und *Mutter* beschränken, sondern fragt nach dem für Vater und Mutter typischen Verhalten, weitet die Frage auf das Motiv der Elternschaft aus und interessiert sich insbesondere für das Phänomen der weiblich-männlichen Doppelmetaphern. Maria Häußl vertritt diesen Ansatz. Sie gelangt dabei zu dem Ergebnis, «dass Elternmetaphorik für JHWH weit häufiger im Alten Testament vorhanden ist, als gemeinhin angenommen wird, wenn man sich bei der Suche nicht auf die Worte Vater und Mutter beschränkt. Damit ist

auch das Urteil zu revidieren, dass diese Metaphorik im Alten Testament nur ein Randdasein führt.»⁹ Ein zweiter Ansatz geht religionsgeschichtlich vor. Repräsentativ dafür stehen Othmar Keel und seine Schule. Der Ansatz steht unter dem Stichwort «Vertikale Ökumene» auch für ein theologisches Programm. Der Grundgedanke ist, die vom JHWH-Glauben weitgehend verworfenen, ihn gleichwohl aber in latenter Weise prägenden Aspekte und Gehalte der ihm zeitlich vorausgehenden und der zeitgleich mit und neben ihm existierenden polytheistischen Religionen wieder sichtbar zu machen, sie in ihrer Plausibilität und Leistungsfähigkeit zu würdigen und mit ihrer Hilfe die als problematisch empfundene einseitige «männliche» Ausgestaltung des biblischen Gottesbildes zu korrigieren. Wie das konkret aussieht, sei an folgendem Beispiel gezeigt: In Gen 2, 7 wird erzählt, dass Gott, der HERR, den Menschen in einem zweifachen Akt erschuf: (1) Er formte den Menschen aus dem Ackerboden (2) und blies in seine Nase Lebensatem. Im ägyptischen Schöpfungsmythos wird die Doppelhandlung des biblischen Gottes auf zwei Gottheiten verteilt: auf den Gott Chnum, der den menschlichen Körper «töpft», und auf die Göttin Hathor, die dem Menschen den Lebensatem in die Nase gibt. Daraus folgert Keel: «In der Bibel spielt Jahwe die männliche Rolle des Chnum und die weibliche der Hathor [...] Er spielt eine männliche und eine weibliche Rolle, ist also, im Sinne von gender-Rollen, männlich und weiblich.»¹⁰ In diesem Sinne, so Keel, sei der biblische Monotheismus ein *integrativer Monotheismus*.

Die Diskussion um weibliche Aspekte im biblischen Gottesbild gewinnt seit einigen Jahren dadurch an Komplexität, dass durch einen mehr oder weniger radikalen Gender-Konstruktivismus die Voraussetzungen der differenzfeministisch motivierten Kritik am angeblich patriarchalen Gottesbild infrage gestellt werden. Die Kritik an einer Verdrängung weiblicher Traditionen im biblischen Symbolsystem setzt durchgehend einen differenzfeministischen Standpunkt voraus. Ihm zufolge gibt es Eigenschaften und Verhaltensweisen, die bis zu einem gewissen Grade «von Natur aus» Männern oder Frauen, Göttern oder Göttinnen zukommen. Der differenzfeministische Ansatz bringt gewöhnlich fürsorgliche Aspekte wie Gnade und Barmherzigkeit mit weiblichen Gottheiten in Verbindung, kämpferische Aspekte wie Zorn, Gerechtigkeit und Herrschaft mit männlichen Gottheiten. Wenn diese Verbindungen aber, wie radikale Formen der Gender-Studies behaupten, nicht naturgegeben sind, sondern wenn es sich dabei um arbiträre Zuschreibungen handelt, dann kann man sie auch von den im Rahmen einer binären Geschlechterkonstellation vorgenommenen Zuschreibungen lösen.¹¹

Auch der christlichen Tradition ist eine radikale Dekonstruktion natürlicher Geschlechtsmetaphern nicht unbekannt. So kann Gottvater beispielsweise nicht nur zeugen, sondern auch gebären: *natum ante omnia saecula*.

Meister Eckhart und andere sprechen ohne Bedenken davon, dass Gottvater gebiert: «Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich.»¹² Auch die Bibel kann, wie wir noch sehen werden, Zeugen und Gebären in einem Atemzug von JHWH aussagen.

In der katholischen Theologie kann das Thema nicht angemessen diskutiert werden, ohne die *Mariologie* mit zu berücksichtigen. Es gilt inzwischen als unbestritten, dass die Lehre von Maria und die Marienfrömmigkeit der klassische Ort einer Integration weiblicher Aspekte und Themen in das christliche religiöse Symbolsystem waren und sind. So dürfte es kein Zufall sein, dass nach dem weitgehenden Verstummen der Mariologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das als Reaktion auf die «mariologische Hypertrophie» (Gisbert Greshake) des «Marianischen Jahrhunderts» (1854–1957 n. Chr.) durchaus verständlich war, seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ein zaghaftes neues Interesse an Maria zu erkennen ist, das sich zum Teil einem feministisch motivierten Interesse verdankt. Die gleichwohl zu beobachtenden Zurückhaltungen dürften vor allem damit zusammenhängen, dass sich maßgebliche Richtungen der feministischen Theologie mit den prägenden Aspekten des katholischen Marienbildes von Maria als «Jungfrau, Braut und Mutter» schwer tun. Entsprechend ist man bemüht, andere Seiten des Marienbildes in den Vordergrund zu rücken. Der von Othmar Keel verantwortete Ausstellungskatalog: «Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes» endet folgerichtig im Epilog mit einem Blick auf Mariendarstellungen.¹³ So dürfte es vor dem Hintergrund unserer Fragestellung nicht unerheblich sein, dass in jüngster Zeit zentrale Aspekte des christlichen Gottes- und Menschenbildes im Kontext mariologischer Entwürfe neu entfaltet und diskutiert werden.¹⁴

3. Der religionsgeschichtliche Hintergrund

Die grundsätzliche Zurückhaltung des Alten Testaments gegenüber der Bezeichnung Gottes als Vater oder Mutter dürfte damit zu erklären sein, dass sich die ältesten und maßgeblichen biblischen Traditionen in der Auseinandersetzung mit einem polytheistisch geprägten religiösen Symbolsystem herausgebildet haben. *Vater* und *Mutter* sind Relationsbegriffe. Wird eine Gottheit als Vater- oder Muttergottheit bezeichnet, dann ist sie Vater oder Mutter von Kindern. Diese ihre Kinder sind in einem polytheistischen Referenzsystem selbst wiederum Götter, *Gotteskinder*. Die Götter der antiken altorientalischen Religionen sind gewöhnlich in genealogische Konstellationen eingebunden. In Mesopotamien gelten Enlil und Assur jeweils als «Vater der Götter». Im ugaritischen Pantheon wird El als «Vater der Götter» und Athirat als «Mutter der Götter» bezeichnet. Die Zurückhaltung gegen-

über der Bezeichnung und Anrede von Gott als Vater oder Mutter im Alten Testament dürfte damit zusammenhängen, dass JHWH, der Gott Israels, nicht als Teil einer Götterkonstellation verstanden wurde. JHWH, kann in diesem *physischen Sinn* kein Vater und keine Mutter sein, da es neben ihm keine anderen Götter gibt, die seine Kinder sein könnten. Selbst wenn es in einigen wenigen Texten des Alten Testaments noch Anklänge an eine solche Konstellation geben mag (vgl. Ijob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Gen 6, 1–4), so kann JHWH im Rahmen des alttestamentlichen monotheistischen Bekenntnisses weder Vater noch Mutter im Hinblick auf andere Götter sein.

Es war jedoch bereits in den altorientalischen Religionen möglich, die Vater-Mutter-Kind-Beziehung in einem *metaphorischen Sinn* auf die Gottheit und ihre Verehrer zu übertragen. So konnte in altorientalischen Gebeten sowohl eine männliche als auch eine weibliche Gottheit als «Vater und Mutter» zugleich angesprochen und bezeichnet werden. In einem an den Gott Marduk gerichteten Gebet heißt es:¹⁵ «Du bist der Herr, bist, wie die Menschen sagen, gleich Vater und Mutter.» Die Göttin Ishtar stellt sich in einem neuassyrischen Orakel mit der Doppelmetapher als Vater und Mutter vor: «Ich (Ishtar) bin dein Vater (und) deine Mutter.»

In diesem metaphorischen Sinn kann auch das Alte Testament von Gott als Vater und Mutter sprechen. Es fällt allerdings auf, dass das gleichberechtigte Nebeneinander der Doppelmetapher von Gott als Vater und Mutter im Alten Testament selten anzutreffen ist. Es überwiegt die Vater-Metapher. Ein kurzer Blick in die Religionsgeschichte kann uns zeigen, wie es dazu gekommen ist.

In der Religionsgeschichte Palästinas können wir hinsichtlich des Verhältnisses von weiblichen und männlichen Gottheiten verschiedene Phasen unterscheiden.¹⁶ Das religiöse Symbolsystem der Jungsteinzeit (10.000–5.000 v. Chr.), in der erstmals bäuerliche Kulturen mit ständig bewohnten Dörfern entstanden, war von weiblichen Gottheiten geprägt. Ein hervorstechendes Merkmal der weiblichen Götterfigurinen waren die stark ausgeprägten Brüste und der füllige Unterleib. Im Mittelpunkt des religiösen Erlebens und Hoffens stand offensichtlich die Gabe der Fruchtbarkeit. Die wenigen männlichen Figurinen mit einem hoch erigierten Phallus scheinen ebenfalls diesen Aspekt zu betonen. In der Kupfersteinzeit (5.000–3.500 v. Chr.) kam es zu ersten beruflichen Spezialisierungen und zu verstärktem Handel. Nun herrschten schlanke, weibliche Götterfigurinen vor, die mit ihrer Betonung der Scham die Aspekte von Sexualität, Schwangerschaft und Geburt in den Vordergrund rückten. In der Frühen Bronzezeit (3.500–2.300 v. Chr.) änderte sich das kaum. In der Mittleren Bronzezeit (2.000–1.550 v. Chr.) erreichte die urbane Kultur der kanaanäischen Stadtstaaten ihre höchste Blüte. Ägypten geriet unter kanaanäischen Einfluss. Weibliche Gottheiten blieben in der Überzahl. In zwei Drittel der Darstellungen der nackten Göttin wurde diese von Zweigen flankiert. Die anthropomorphe Darstellung der Göt-

tin konnte durch ihr Symbol, den Zweig oder den Baum, ersetzt werden. Auf einigen Darstellungen werden diese von Verehrern flankiert. In dieser Zeit tauchen aber auch vermehrt männliche Gottheiten auf. Es sind vor allem Wettergottheiten, die gelegentlich eine Waffe halten, mit einem Zweig oder einer Blume dargestellt werden und so als Verursacher der Vegetation zu verstehen sind.

In der Spätbronzezeit (1.550–1.150 v. Chr.) findet ein folgenreicher Umbruch statt. Der Aspekt politischer Herrschaft rückt in den Vordergrund. Kanaan wird in das ägyptische Herrschaftssystem eingegliedert. In den wichtigsten Städten des Landes sind ägyptische Truppen stationiert. Mit den veränderten politischen Verhältnissen geht ein Wandel des religiösen Symbolsystems einher. Vermehrt treten männliche Gottheiten auf. Verbreitet ist der Typ der «schlagenden Gottheit»: Eine schreitende männliche Gottheit holt mit einer Keule oder einem Sichelschwert in der erhobenen Hand zum Schlag aus. Damit soll offensichtlich der Sieg des Pharao über seine Feinde verherrlicht werden. Demgegenüber treten weibliche Gottheiten, die weitgehend auf ihre sexuellen Attribute reduziert werden, deutlich zurück. Die Militarisierung des Gottesbildes hat jedoch auch vor den weiblichen Gottheiten nicht halt gemacht. In Lachisch wurde eine Goldplakette gefunden, auf der eine auf einem gepanzerten Pferd stehende nackte Göttin abgebildet ist. In ihren Händen hält sie als Zeichen der Fruchtbarkeit zwei Lotusblüten.

Der Gott des Exodus, der seine Feinde niederschlägt und der in seinem Volk gerechte Herrschaft verwirklichen will, entspricht diesem Typ des kämpferischen Königsgottes. «JHWH ist ein Mann des Krieges», heißt es im Lied des Mose (Ex 15, 3). JHWH wird zu einem Anti-Pharao. Hier liegt der geschichtliche Ursprung dafür, dass das alttestamentliche Gottesbild weitgehend männlich geprägt ist. Der biblisch zentrale Aspekt der Gottesherrschaft hat hier seine Wurzeln. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass JHWH (ältere) Aspekte weiblicher Gottheiten in sich aufgenommen hat. Auch diese Traditionen gingen in der kanaanäischen Religion nie gänzlich verloren, sie traten jedoch in den Hintergrund. Das weitgehend friedliche und vom Motiv des Segens her geprägte Gottesbild der Erzelternerzählung der Genesis steht der Sache nach in der Tradition jener Gottheiten, die für die Fruchtbarkeit der Herden und der Familien zuständig waren.

4. *Alttestamentliche Ausformungen*

Bei dem hier zu diskutierenden Thema darf eine im Hintergrund stehende hermeneutische Frage von grundsätzlichem Gewicht nicht unerwähnt bleiben. Sie stellt sich angesichts der Erkenntnis, dass wir für die Religion des antiken Israel in hohem Maße mit einem religionsinternen Pluralismus

zu rechnen haben. Konkret bedeutet das, dass zwischen der durch die biblischen Texte konstituierten Welt auf der einen und der durch archäologische Funde rekonstruierten Lebenswelt auf der anderen Seite zu unterscheiden ist. Archäologische Forschungen deuten darauf hin, dass noch bis ins 6. Jahrhundert hinein im Südreich Juda die praktizierte Religion polytheistisch war. In ihr spielten selbstverständlich auch weibliche Gottheiten eine Rolle. Auch den alttestamentlichen Texten ist diese Realität nicht unbekannt (vgl. u. a. Jer 44, 15–19; 2 Kön 17, 29–41; 23, 1–17). Bei der Frage nach der Verdrängung des Weiblichen im biblischen Gottesbild steht – oft unausgesprochen – die Frage im Hintergrund, wie die Überwindung des polytheistisch geprägten Symbolsystems hin zum monotheistischen Bekenntnis zu bewerten ist. Das traditionelle Urteil der Theologie hat die in der Bibel überlieferte Bewertung gewöhnlich übernommen. Einige Richtungen der feministischen Kritik heben jedoch vor allem die Schattenseiten dieser als männlich problematisierten Siegeregeschichte hervor. Die Zurückdrängung polytheistischer Traditionen und der damit verbundenen weiblichen Gottheiten wird als eine zum Teil verhängnisvolle und bis zu einem gewissen Grad zu revidierende Entwicklung angesehen. Das von Othmar Keel initiierte Projekt einer «Vertikalen Ökumene» versucht, diesem Anliegen gerecht zu werden: «Die jüdische Religion hat im 7. und 6. Jh. v. Chr. einen in der Anlage dem christlichen Antijudaismus vergleichbaren, wenngleich in seinen historischen Folgen unvergleichlich harmloseren Sündenfall begangen, als es seine Identität nur finden zu können glaubte, indem es alles Kanaanäische verfertete und zu seiner Vernichtung aufrief, etwa zur Zerstörung heiliger Steine (vgl. Dtn 7, 5; 12, 5), welche die Väter einst aufgerichtet hatten (Gen 28, 18.22).»¹⁷ Wir berühren damit eine Frage von grundsätzlichem theologischen Gewicht. Es ist nicht meine Absicht, im Folgenden darauf einzugehen. Vielmehr geht es mir darum, die weitere Entwicklung des alttestamentlichen Gottesbildes unter dem Gesichtspunkt «Gott als Vater und Mutter» in wenigen Strichen zu skizzieren und in seiner Plausibilität – soweit möglich – zu verstehen.

4.1 Die Vaterschaft Gottes und die Sohnschaft des Königs

Der sich in der Spätbronzezeit herausbildende Typ der politischen Gottheit und der damit verbundene Aspekt gerechter Herrschaft fanden in der biblischen Konzeption von Gott als König ihre prägende Gestalt. Es ist möglich, dass die Bezeichnung von Gott als König in der Frühzeit Israels aus einem antistaatlichen Impuls heraus vorübergehend vermieden wurde. Es gab kritische Stimmen, die davor warnten, in Israel einen König einzusetzen, «wie es bei allen Völkern der Fall ist» (1 Sam 8, 5). Eine dieser Stimmen sah im

irdischen König einen Konkurrenten zu JHWH, dem König Israels: «Mich haben sie verworfen. Ich soll nicht mehr ihr König sein», sagte Gott zu Samuel, als dieser ihm die Bitte des Volkes nach einem König vortrug (1 Sam 8, 7). Der theologische Konflikt wurde letztlich so gelöst, dass nur «einer aus der Mitte deiner Brüder, den JHWH, dein Gott, erwählt» als König eingesetzt werden darf. Die Tora Gottes sollte der Maßstab seiner Herrschaft sein (Dtn 17, 14–20). Die enge Beziehung zwischen Gott und dem König wurde nach dem Modell einer Vater-Sohn-Beziehung zum Ausdruck gebracht. 2 Sam 7, 14 könnte der älteste Beleg für die Vorstellung von Gott als Vater im Alten Testament sein.¹⁸ Durch den Propheten Nathan gibt JHWH David die Zusage: «Ich will für ihn Vater sein und er wird für mich Sohn sein» (2 Sam 7, 14). Die Gottessohnschaft des Königs war fester Bestandteil der altorientalischen Königstheologie. Das Konzept wurde in Israel aufgegriffen und adaptiert. Es diente der Legitimation des Königtums. In 2 Sam 7, 14 wird der pädagogische Aspekt der Vater-Sohn-Beziehung betont. Der König soll sich dadurch als Sohn erweisen, dass er auf Gott, seinen Vater, hört. Tut er es nicht, kann ihn dieser wie ein Vater seinen Sohn zurechtweisen und strafen, ohne ihm seine Gunst zu entziehen (vgl. Spr 3, 12). An vier weiteren Stellen wird das Verhältnis des davidischen Königs zu Gott als eine Vater-Sohn-Beziehung beschrieben (Ps 89, 27f; 1 Chr 17, 13; 22, 10; 28, 6). Das Konzept konnte sich auch der Vorstellung einer «mythischen» Zeugung bedienen: «Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt» (Ps 2, 7; vgl. 110, 3). Mit dem Konzept der Gottessohnschaft des Königs kommt ein Grundanliegen des biblischen Glaubens zum Ausdruck, dass Gott nämlich durch seinen irdischen Repräsentanten, den König auf Zion, in seinem Volk und letztlich durch sein Volk in der Welt der Völker (Ps 2, 10–12) gerechte Herrschaft verwirklichen will. Sein Repräsentant auf Erden, der König auf Zion, bekommt die Zusage, dass die rebellierenden Könige der Erde ihn nicht überwältigen werden (Ps 2, 7–9).

Mit dem Ende des jüdischen Königtums im Jahre 586 v. Chr. wurden die ursprünglich mit dieser Institution in Verbindung stehenden Texte einer messianischen Relecture unterzogen. Sie wurden auf eine in Zukunft zu erwartende königliche Gestalt hin gelesen, die Gottes gerechte Herrschaft in seinem Volk verwirklichen und so zum Segen der ganzen Welt werden wird (Ps 72). Weitere Texte entstanden als Entfaltung dieser Tradition (vgl. Jes 9, 1–6; 11, 1–16). Daran knüpft das Neue Testament an, indem es bezeugt, dass die «in den Schriften» angekündigte königliche Gestalt leibhaftig in der Welt erschienen ist. Die große Herausforderung der frühen christlichen Theologie bestand nun darin, das Verhältnis zwischen Gott und seinem Gesalbten so zu bestimmen, dass der biblische Monotheismus gewahrt blieb und das Bekenntnis zu Christus als dem «Nachkommen Davids und dem Sohn Gottes» (Röm 1, 3f) nicht in den Ditheismus abglitt. Dazu bot sich in

besonderer Weise die an die alttestamentliche Königstheologie anknüpfende Sohnes-Christologie an, weil sie sowohl die Unterschiedenheit als auch die Einheit zwischen Gott (Vater) und dem König (Sohn) begrifflich fassen und denken konnte. Damit erklärt sich, dass neben *Gott (theos)* nun *Vater (pater)* zur zweithäufigsten Gottesbezeichnung im Neuen Testament wurde. Im Begriff von Gott als Vater ist *in diesem Kontext* der Sohn von Anfang an mitgesetzt. Der Grund für die Vermehrung der Vaterprädikation Gottes im Neuen Testament liegt also nicht in einer Patriarchalisierung des Gottesbildes, sondern in der für das christliche Selbstverständnis notwendigen Klärung, wer Jesus von Nazareth ist und in welchem Verhältnis er zu Gott steht. Die unterschiedliche Streuung der Belege zeigt, dass die Bezeichnung von Gott als Vater mit der fortschreitenden christologischen Reflexion einherging. Im Markusevangelium findet sich die Bezeichnung von Gott als Vater nur 4-mal, im Lukas-Evangelium 17-mal, bei Matthäus bereits 44-mal und im Johannesevangelium 115-mal. Besonders im Johannesevangelium wird deutlich, dass der Bezug von Vater und Sohn und damit auch der Gläubigen zu Gott wesentlich ein Erkenntnisbezug ist, der auf Reziprozität und nicht auf patriarchalischer Subordination beruht (vgl. Joh 10, 30; 17, 3). Es geht um die Art der Relation, nicht um die Bezeichnung der Relata. Vor diesem Hintergrund dürfte die Bezeichnung von Gott als Vater nicht als eine Gottesmetapher neben anderen zu verstehen sein. Vielmehr kommt ihr im Rahmen des spezifisch christlichen Gottesverständnisses konstitutive Bedeutung zu. Sie ist als Wesensaussage zu verstehen.¹⁹ In *diesem Kontext* kann sie auch nicht durch den Begriff *Mutter* ergänzt oder gar ersetzt werden. Das hätte keinerlei Anhaltspunkte in der biblischen Tradition und würde die komplexe Struktur des trinitarischen Bekenntnisses verdunkeln (vgl. Mt 28, 19). Anders sieht es auch, wenn im Rahmen der persönlichen Frömmigkeit, in der es um die Beziehung zwischen Gott und dem Beter geht, in metaphorischer Weise Gott als Vater angesprochen oder bezeichnet wird. Auf dieser Ebene ist es von der biblischen Tradition her möglich, auch in weiblichen und mütterlichen Metaphern und Vergleichen von Gott und seinem Handeln zu sprechen.

Im christlichen Kontext ist also zwischen der Vaterprädikation Gottes im Hinblick auf das Verhältnis von Gottvater und Gottsohn und der Vaterprädikation im Hinblick auf das Verhältnis Gottes zu den Menschen zu unterscheiden. Diese für das christliche Bekenntnis konstitutive Unterscheidung steht insofern in der Tradition des Alten Testaments, als auch in ihm die Bezeichnung von Gott als Mutter nicht im Hinblick auf das Verhältnis von Gott und König, sondern nur im Hinblick auf das Verhältnis von Gott und Volk ausgesagt wird.

Die Brisanz der christlichen Theologie besteht nun darin, dass sie den Vaterbegriff Gottes wieder in eine innergöttliche Relation hinein verlegt.

Für jüdische (und islamische) Ohren ist diese Redeweise provokant und missverständlich. Von daher nimmt es nicht wunder, dass sich vor allem das Johannesevangelium intensiv mit dieser Frage auseinandersetzt. In keiner Schrift des Neuen Testaments kommt der Begriff *Vater* für Gott so häufig vor wie im Johannesevangelium. Und kein Evangelium setzt sich mit dem von jüdischer Seite erhobenen Vorwurf, in den Polytheismus zurückzufallen, so intensiv auseinander (vgl. Joh 10, 33). Der von einigen jüdischen und islamischen Stimmen geäußerte Verdacht, der christliche Glaube sei ein Rückfall in den Polytheismus, wird vom Christentum jedoch dadurch widerlegt, dass es in seinen maßgeblichen Traditionen niemals von einem zweiten Gott spricht. Zwar hatte Arius das getan und den Sohn als zeitliches Geschöpf Gottes bestimmt. Doch das Konzil von Nicaea stellt dieser Subordination den Gedanken der ewigen Zeugung entgegen und schreibt damit fest, dass es zum Wesen Gottes gehört, von Ewigkeit her Vater zu sein. Der christliche Monotheismus ist demnach kein relativierter, sondern ein auf der Grundlage der Schrift entfalteter Monotheismus.

4.2 Die Vaterschaft Gottes und die Sohnschaft (Kindschaft) des Volkes

Nicht nur der König, auch Israel als ganzes konnte von Gott als «mein Sohn» bezeichnet werden: «Aus Ägypten rief ich meinen Sohn» (Hos 11, 1). «So spricht JHWH: Israel ist mein erstgeborener Sohn [...] Lass meinen Sohn ziehen, damit er mich verehren kann» (Ex 4, 22f; vgl. Jer 31, 9). In welchem zeitlichen und sachlichen Verhältnis die Gottessohnschaft des Volkes zu derjenigen des Königs stand, ist in der Forschung umstritten. Gewöhnlich wird damit gerechnet, dass ursprünglich dem König vorbehaltene Prädikationen – vor allem nach dem Ende des jüdischen Königtums in exilischer und nachexilischer Zeit – auf das ganze Volk übertragen wurden. Dabei treten je nach Kontext Aspekte wie Erziehung (Spr 3, 12), Fürsorge, Rettung und Treue (Jes 63, 16; 64, 7; Jer 31, 9; Tob 13, 4; Weish 11, 10), Schöpfung und Zeugung (Dtn 32, 5f; Jes 64, 7; Mal 2, 10; vgl. Num 11, 12; Dtn 32, 18; Jes 45, 10 und Jer 2, 27 in Parallele zu «gebären» – vgl. dazu weiter unten), Zugehörigkeit (Ex 4, 22f), und Vergebung (Ps 103, 13) in den Vordergrund. Bisweilen sind die Übergänge fließend. Die Richtung des Vergleichs kann dabei sowohl von Gott zu Israel als auch umgekehrt von Israel zu Gott gehen. Der Annahme Israels als Sohn von Seiten Gottes entspricht die Verpflichtung zu Gehorsam und Treue gegenüber Gott von Seiten Israels. Wird Israel seiner Gottessohnschaft nicht gerecht, wird ihm mit dem Bilde der Vaterschaft Gottes kritisch ein Spiegel vorgehalten (Jer 3, 4.19; Mal 1, 6). An drei Stellen wird das Handeln Gottes an Israel mit dem Umgang eines Mannes (*isch*) mit seinem Sohn verglichen (Dtn 1, 31; 8, 5; Mal 3, 17);

der Begriff «Vater» kommt hier nicht vor.²⁰ Fürsorge und Rechtsbeistand JHWHs treten besonders hervor, wenn er als Vater der Waisen bezeichnet wird (Ps 68, 6; vgl. Sir 4, 10). In späten Texten wurde «Vater» immer mehr zur Gottesanrede – vor allem in der Sprache des Gebetes (Sir 23, 1.4; 51, 10; Weish 14, 3).

4.3 Gott als Mutter

Die einzige Stelle in der Bibel, an der das Verhalten Gottes ausschließlich und eindeutig unter Nennung des Wortes mit dem einer Mutter verglichen wird, ist Jes 66, 13:

Wie ein Mann (*isch*), den seine Mutter tröstet, so tröste ich euch;
in / durch Jerusalem werdet ihr getröstet.

Die Frau, um die es in den vorangehenden Versen geht, ist Zion. Ihr wird eine wunderbare Geburt «ohne Wehen» verheißen (Jes 66, 7). Was damals, in der Zeit der Not, nicht gelang (Jes 37, 3: «Die Kinder sind bis an die Öffnung des Mutterschoßes gelangt, doch den Frauen fehlt die Kraft zum Gebären»), wird nun auf wunderbare Weise wahr. Sie bringt einen Sohn zur Welt. Dieser wächst heran und wird zum Mann (Jes 66, 10–14). Der von der Tochter Zion geborene Sohn steht für die neue Zionsgemeinde, für die Kinder Zions. Sie trinken sich satt an Zions tröstender Brust (Jes 66, 11) und finden auch im Alter noch Trost. JHWH vergleicht sich mit einer Mutter, die ihren erwachsenen Sohn tröstet, «wobei die «Mütterlichkeit» JHWHs bereits durch Stellen wie 42, 14 («wie eine Gebärende»), 46, 3–4 («vom Mutterschoß an aufgebürdet [...] bis in die greisen Jahre will ich euch tragen») und 49, 15 («kann denn eine Frau ihr Kleinkind vergessen») vorgezeichnet war.»²¹ Mit dem Stichwort «Troste» wird eines der Leitworte des Jesajabuches aufgegriffen und zum Abschluss geführt (Jes 12, 1; 40, 1; 49, 13; 51, 3.12; 52, 9). Getröstet werden die Trauernden Zions (Jes 61, 2), die Knechte, die JHWH fürchten (vgl. Jes 50, 10; 65, 8–16).

Das Wort des Trostes greift auf Jes 49, 14–26 zurück. Auf die Klage der kinderlosen und der Zukunft beraubten Frau Zion antwortet der Knecht JHWHs mit der rhetorischen Frage, wie denn eine Mutter ihr kleines Kind vergessen könne. Selbst wenn das möglich sein sollte, JHWH werde Zion nie vergessen (Jes 49, 15):

Doch Zion sagt: JHWH hat mich verlassen,
mein Herr hat mich vergessen.
Kann denn eine Frau ihren Säugling vergessen,

ohne Erbarmen mit dem Kind ihres Leibes?
Selbst wenn diese es vergessen würde: ich vergesse dich nicht.

«Alles zielt darauf ab, der Jerusalemer Bevölkerung wieder Mut auf eine heilvolle Zukunft einzupflanzen, was durch die Verheißung reicher Nachkommenschaft unterstrichen wird (49, 21).»²² Zion, der Unfruchtbaren und Verlassenen, wird eine Zukunft mit reicher Nachkommenschaft angekündigt (Jes 54, 1):

Freu dich, du Unfruchtbare, die nie gebar,
du, die nie in Wehen lag, brich in Jubel aus und jauchze!
Denn die Einsame hat jetzt viel mehr Söhne
als die Vermählte, spricht JHWH.

Das Elternmotiv kann als eines der Leitmotive des Jesajabuches angesehen werden.²³ In Jes 43, 6 sagt JHWH: «Führe meine Söhne heim aus der Ferne, meine Töchter vom Ende der Erde!» Dabei treten vor allem weiblich-mütterliche Aspekte hervor: «Hört auf mich, ihr vom Haus Jakob, und ihr alle, die vom Haus Israel noch übrig sind, die mir aufgebürdet sind vom Mutterleib an, die von mir getragen wurden, seit sie den Schoß ihrer Mutter verließen» (Jes 46, 3). Möglicherweise findet sich im Jesajabuch eine bewusst hergestellte Balance zwischen der Vater- und der Mutter-Metaphorik.²⁴ Am Anfang des Buches findet sich das Bild von JHWH als dem Erzieher seines Volkes, in Jes 63, 16 und 64, 7 die Vater- und in Jes 66, 13 die Mutter-Metaphorik:

Jes 1, 2:
Hört, ihr Himmel! Erde, horch auf! Denn JHWH spricht:
Ich habe Söhne (Kinder) großgezogen und emporgebracht,
doch sie sind von mir abgefallen.

Jes 63, 16 + Jes 64, 7:
Du, JHWH, bist unser *Vater*.

Jes 66, 13:
Wie eine *Mutter* ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch.

In Num 11, 12 schlüpft Mose fiktiv in die Rolle JHWHs und stellt dabei unter Verwendung der Bilder von Schwangerschaft und Geburt die rhetorische Frage:

Habe denn ich dieses ganze Volk in meinem Schoß getragen
oder habe ich es geboren, dass du zu mir sagen kannst:

Nimm es an deine Brust, wie der Wärter den Säugling trägt,
in das Land, das du / ich seinen Vätern mit einem Eid zugesichert habe?

Nimmt man das Bild ernst, dann wird hier das Verhältnis zwischen JHWH und seinem Volk indirekt mit dem innigen Verhältnis zwischen der Mutter und ihrem Kind während der Schwangerschaft und der sich daran anschließenden Geburt und der Sorge für das Kind verglichen (vgl. Jes 23, 4; 51, 18). «Auch wenn diese implizite Rede von der Gebärfähigkeit JHWHs «nur» metaphorisch ist und sich nicht – wie z. B. in Ugarit – in eigenen Vater- und Muttergottheiten niederschlägt, so bleibt doch in dieser Bildersprache ein Element erhalten, das eine vereinfachte Zuordnung in männliche und weibliche Rollenverteilungen erschwert.»²⁵

Umstritten ist, ob die in Hos 11, 1–9 beschriebene Liebe Gottes zu seinem Volk, die sich in der Herausführung aus Ägypten gezeigt hat, mit der zärtlichen Zuneigung einer Mutter zu ihrem kleinen Kind verglichen wird und ob sich JHWH ausdrücklich von einem als spezifisch männlich verstandenen Verhalten, nämlich der Vollstreckung des Zornes, abwendet, oder ob die Bildrede breiter angelegt ist und auf mütterliche und väterliche Verhaltensweisen rekurriert. Zu einem Schlüsselvers für die feministische Kritik an einem patriarchalen Gottesbild wurde die Aussage von Hos 11, 9. Dort sagt Gott: «Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten. Denn ich bin Gott, nicht ein Mann (*isch*), der Heilige in deiner Mitte.» Umstritten ist, ob sich Gott hier von einem spezifisch *männlichen* Verhalten²⁶ oder von einem spezifisch menschlich-allzumenschlichen Verhalten distanziert.²⁷ Philologisch geht es um die Frage, ob das Wort *isch*, das im Deutschen gewöhnlich mit dem Standardäquivalent «Mann» wiedergegeben wird, in der Gegenüberstellung zu *elohim* («Gott») nicht mit «Mensch» zu übersetzen ist (vgl. Num 23, 19; 1 Sam 15, 29). Die Septuaginta übersetzt nicht mit *aner* («Mann»), sondern mit *anthropos* («Mensch»): «Denn Gott bin ich, und nicht ein Mensch.» So auch Vulgata und Nova Vulgata.

4.4 Gott als Vater und Mutter

Während in altorientalischen Texten die Doppelmetapher von Vater und Mutter bei der Nennung *eines* Gottes oder *einer* Göttin häufig anzutreffen ist, finden sich im Alten Testament nur einige wenige, implizite und zum Teil nicht eindeutige Belege.²⁸ Gewöhnlich werden die Vater- und Mutter-Metaphern getrennt verwendet. Als Beispiele für angedeutete Doppelmetaphern kommen infrage:

Ps 27, 10:
 Wenn mich auch Vater und Mutter verlassen,
 JHWH nimmt mich auf.

In Dtn 32, 18 wird die Erschaffung des Volkes in einem Parallelismus als Erzeugen und Gebären durch Gott bezeichnet, allerdings ohne dass die Worte *Vater* und *Mutter* für Gott Verwendung finden:

An den Fels, der dich *gezeugt* hat, dachtest du nicht mehr,
 du vergaßest den Gott, der dich *geboren* hat.
 Da sah JHWH, dass er geschmäht wurde,
 von *seinen Söhnen und Töchtern*, die seinen Zorn erregten.

Vers 18a kann jedoch auch mit «gebären» übersetzt werden: «der Fels, der dich geboren hat». Der gebärende Fels wäre dann eine Metapher für Gott.²⁹ Nach Marianne Grohmann soll mit dem Geburtsbild «das besonders intensive Verhältnis zwischen JHWH und Israel und die Barmherzigkeit JHWHs ausgedrückt werden.»³⁰

Von weiblich-männlichen Doppelmetaphern im weiteren Sinn kann gesprochen werden, wenn eine weibliche und ein männliche Gottesmetapher unmittelbar nebeneinander gestellt werden. In Jer 2, 27 klagt JHWH Könige und Beamte, Priester und Propheten des Volkes an, dass sie ihm den Rücken zugekehrt und sich anderen Göttern in der Gestalt ihrer Bilder zugewandt haben:

Sie sagen ja zum Holz: «Du bist mein Vater»,
 und zum Stein: «Du hast mich geboren».

Die Aussage setzt implizit voraus, dass eigentlich JHWH der Vater Israels ist und derjenige oder diejenige, der / die Israel geboren hat.

In Jes 42, 13f vergleicht JHWH sein Verhalten mit dem eines in den Krieg ziehenden Helden und mit dem Schreien einer Gebärenden:

JHWH zieht in den Kampf wie ein Held,
 wie ein Mann des Krieges entfacht er seine Leidenschaft.
 Er erhebt den Schlachtruf und schreit,
 er zeigt sich als Held gegenüber seinen Feinden.
 Ich hatte sehr lange geschwiegen,
 ich war still und hielt mich zurück.
 Wie eine Gebärende will ich nun schreien,
 ich schnaube und schnaube.

Beide Bilder beschreiben die macht- und heilvolle Initiative JHWHs, die im folgenden Vers 16 als Führung auf dem Weg und als Rettung aus der Finsternis angekündigt wird. «Da die unmittelbar nebeneinander stehenden Geschlechtermetaphern denselben Aspekt ansprechen, ist ein Geschlechterdualismus bzw. eine Geschlechterwertigkeit aufgebrochen. Männlich steht nicht für stark und positiv, weiblich steht nicht für schwach und negativ.»³¹

Jes 45, 9f vergleicht das Verhältnis Israels zu seinem Gott mit dem Verhältnis des Tons zu seinem Töpfer. In Parallele dazu steht das Erzeugen durch den Vater und das Gebären durch die Frau (*ischah*). Es fällt auf, dass das Wort «Mutter» nicht vorkommt, sondern von der Frau gesprochen wird – wie auch in Jes 49, 15. Israel existiert nicht aus sich selbst heraus. So wie Kinder ihre Existenz ihren Eltern verdanken, so verdankt Israel seine Existenz JHWH. Wenn das Volk dies vergisst, wenn es aus diesem Wissen und dieser Realität heraus nicht mehr lebt, gibt es sich gleichsam selbst auf:

Weh dem, der mit seinem Schöpfer rechnet,
er, eine Scherbe unter irdenen Scherben.
Sagt denn der Ton zu dem Töpfer: Was machst du mit mir?,
und zu dem, der ihn verarbeitet: Du hast kein Geschick?
Weh dem, der zum *Vater* sagt: Warum *zeugtest* du mich?,
und zur *Frau*: Warum hast du mich *geboren*?

Die Doppelmetaphern zeigen, dass das Bild Gottes nicht auf *ein* Geschlecht festgelegt werden kann. Die Verwendung von Doppelmetaphern und das Durchbrechen konventioneller Metaphern in Form von kühnen Metaphern erinnern daran, dass die Rede von und zu Gott metaphorische Rede ist. Gleichwohl ist diese metaphorische Rede nicht beliebig. Sie ist an unterschiedliche Kontexte und Figurenkonstellationen gebunden, die nicht wahllos miteinander vermischt werden können. In der Konstellation «Gott – König» ist der semantische Gehalt der Vaterprädikation ein anderer als in der Konstellation «Gott – Volk». In der Konstellation «Gott – Volk» kann der Vatermetaphorik die Muttermetaphorik an die Seite gestellt werden. In der Konstellation «Gott – König» scheint das nicht der Fall zu sein. Metaphernvielfalt und Metaphernoffenheit dürften vor allem in Deuterijosaja als Versuch zu verstehen sein, «die Unvergleichlichkeit JHWHs sprachlich zum Ausdruck zu bringen.»³²

Die neutestamentliche Geschlechtermetaphorik ist vor diesem Hintergrund als Entfaltung und zugleich als Vereindeutigung der alttestamentlichen Gottesrede zu verstehen. Die darin bezeugte Inkarnation des Logos und seine Geburt aus der Jungfrau Maria führten zu einer Relecture der

«Heiligen Schriften» und zu einer Neujustierung der darin angelegten Geschlechtermetaphorik. Mit einem kursorischen Ausblick sei auf zwei Aspekte dieser Entwicklung verwiesen.

5. Die vaterlose Gesellschaft der Jesusbewegung

Dass die im Neuen Testament vorherrschende Rede von Gott als Vater nicht notwendigerweise zu einer Patriarchalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse führen muss, sondern im Gegenteil ungerechtfertigte patriarchalische Ansprüche zu delegitimieren vermag, zeigen einige Texte, in denen die Gemeinschaft derer, die Jesus nachfolgen, als eine «vaterlose Gesellschaft» vorgestellt wird. In Mk 10, 30 wird demjenigen, der um Jesu und des Evangeliums willen «Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker verlassen hat», verheißen, dass er «bereits in dieser Zeit Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker erhalten wird». Was fehlt, sind die Väter. In der neuen Gemeinschaft scheint es keine über die Mitglieder der Familie herrschenden irdischen Väter mehr zu geben. Diese Rolle ist bereits besetzt – durch den «Vater im Himmel». Folgerichtig heißt es in Mt 23, 9: «Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen. Denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.» Hier zeigt sich, dass die Vaterschaft Gottes die unumschränkte Herrschaft des *Pater familias* in der antiken Gesellschaft bricht. Der irdische Vater entscheidet nun nicht mehr über Leben und Tod seiner Kinder oder darüber, ob er sie nach ihrer Geburt annehmen will oder nicht, weil seine nur relative, biologische Vaterschaft sich der absoluten göttlichen Vaterschaft unterordnen muss. Die irdischen Väter verlieren damit ihre selbstherrliche Position und werden im guten Sinne depotenziert. So gesehen, ist der Begriff des «Vaters im Himmel» gerade kein Instrument des Patriarchalismus, sondern vielmehr der Grund dafür, dass die geschlossenen Strukturen der irdischen Patriarchalisten aufgebrochen und besiegt werden können.

6. Die Hochzeit von Gott und Mensch

Die im Vorangehenden angeführten Beispiele haben gezeigt, dass die Liebe Gottes zu seinem Volk mit der Liebe der Eltern zu ihren Kindern veranschaulicht werden konnte. Gott wird dabei gewöhnlich als Vater, in einigen Fällen aber auch als Mutter vorgestellt. Theologisch prägender als die Vater-Mutter-Kind-Metaphorik wurde aber in der christlichen Theologie die Ehemetaphorik. Mit ihr konnte die Liebe zwischen Gott und seinem Volk nach dem Modell der Liebe zwischen Mann und Frau und der Bund Gottes

mit seinem Volk als Ehebund verstanden werden (vgl. Hos 1–3; 14, 5–9; Jes 54, 1–10; 61, 10f; 62, 1–12; Jer 2–3; 31, 3f; Ez 16; 23; Ps 45).³³

Im Hohelied wird dieses Bild in poetisch-dramatischer Form entfaltet.³⁴ Die Rolle, die in altorientalischen Religionen die Göttin als Partnerin eines Gottes einnimmt, wird im Hohelied von einer menschlichen Figur, nämlich der Frau, eingenommen. Diese Frau steht für das Gottesvolk Israel und – vermittelt durch das Gottesvolk – für die ganze Menschheit und somit für jeden einzelnen Menschen. Damit findet eine Revolution im Gottesbild statt. Der menschliche Partner, repräsentiert durch die Frau, wird geadelt und in gewisser Weise vergöttlicht, der göttliche Partner, repräsentiert durch den Mann, wird vermenschlicht. Gott und Mensch finden zu einer wahrhaft menschlich-göttlichen Begegnung. Der göttliche Liebhaber nimmt an einigen Stellen des Hoheliedes messianische Züge an. Daran konnte das Neue Testament, insbesondere das Johannesevangelium, mit dem Bild von Jesus als dem messianischen Bräutigam anknüpfen (Joh 3, 29; vgl. Mt 9, 15; Mk 2, 19; Lk 7, 34; Joh 3, 29). Mit ihm und in ihm wird die Liebe Gottes zur Welt eine Liebe «von Angesicht zu Angesicht» (vgl. Joh 15, 15).

Damit kommt die im wahrsten Sinne des Wortes *humane* Dimension des biblischen Monotheismus zur vollen Entfaltung. Die konstitutiven Beziehungen Gottes sind nicht mehr wie im Polytheismus diejenigen zu anderen Göttern und Göttinnen, sondern diejenigen zu den Menschen. Zugespißt gesagt: Das Single-Dasein dieses Gottes, sein Heraustreten aus dem Raum des Polytheismus, machte ihn frei, sich ganz auf die Welt und ihre Bewohner einzulassen. Seine eigentlichen Partner und Gegner sind nun Menschen und nicht mehr andere Götter. In Maria hat sich die Schöpfung dem Heraustreten Gottes, seiner freien Liebe, vorbehaltlos geöffnet. Durch sie konnte Gott zur Welt kommen. Sie wurde damit zum «Haus Gottes und zur Pforte des Himmels» (vgl. Gen 28, 17).

ANMERKUNGEN

¹ Zu «Gott als Vater» im Alten Testament sei verwiesen auf die umfangreiche Untersuchung von Annette BÖCKLER, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000. Vgl. ferner: Gottfried VANONI, «Du bist doch unser Vater» (Jes 63, 16). *Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments* (SBS 159), Stuttgart 1995; Angelika STROTSMANN, «Mein Vater bist du!» (Sir 51, 10). *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (FTS 39), Frankfurt 1991.

² *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006, S. 1844.

³ Es handelt sich um die Angelus-Ansprache des Papstes in Rom während der Friedensverhandlungen des amerikanischen Präsidenten Carter, des ägyptischen Präsidenten Sadat und des israelischen Premierministers Begin in Camp David. Dort hatte Begin Jes 49, 14f zitiert. Der Papst greift den Gedanken auf und legt das Wort des Propheten in diesem Kontext wie folgt aus: «Anche

noi che siamo qui, abbiamo gli stessi sentimenti; noi siamo oggetti da parte di Dio di un amore intramontabile. Sappiamo: ha sempre gli occhi aperti su di noi, anche quando sembra ci sia notte. E' papà; più ancora è madre. Non vuol farci del male; vuol farci solo del bene, a tutti. I figlioli, se per caso sono malati, hanno un titolo di più per essere amati dalla mamma. E anche noi se per caso siamo malati di cattiveria, fuori di strada, abbiamo un titolo di più per essere amati dal Signore.» Vgl. dazu Gino CONCETTI, *Riflessione sull'allocuzione di Giovanni Paolo I. Paternità e maternità di Dio*, in: *L'Osservatore Romano* (21. 9. 1978), 5.

⁴ Hans DIETSCHY, «Gott ist Vater und Mutter». *War Johannes Paul I. ein Ketzer?*, in: *Reformatio* 30 (7/8–1981) 425–432: «Was der ‹lächelnde Papst› damit als Seelsorger sagen wollte, ist klar. Der ehemalige Dogmatikprofessor musste aber wissen, dass diese Aussage, die ja unausgesprochen auch den Sohn mitenthält, äusserst gewagt ist. Der erste große Kirchenvater, Irenäus von Lyon, hat kurz nach 180 n. Chr. in seinem Buch ‹Gegen die Ketzer› (I,29) diese gnostische Aussage bekämpft. War also Johannes Paul I. ein Ketzer?» (425). Dietschy gelangt am Ende seines Beitrags zu folgender Bewertung: «Die Aussage ist theologisch gewagt. Aber wir haben gesehen, dass die biblische Begründung und auch die Tradition nicht fehlen. Möglicherweise wollte Albino Luciani mit seiner Äußerung auch einer überbordenden Marienverehrung entgegenwirken, die von der Trinität (der Namen) zur Quaternität verführen kann. Der Name des sich dem Namen entziehenden Gottes [...] kann grammatisch wie begrifflich männlichen oder weiblichen Geschlechts sein. Es sind *Namen*, um die es geht, nicht Eigenschaften oder ‹Gestalten› (Hypostasen). In der heutigen Situation, wo die Frauen ihre eigene Sicht anmelden, könnte diese Auffassung eine wirkliche Hilfe sein.»

⁵ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, Ps 26, 10 (enarratio II.) (CCSL XXXVIII, 164).

⁶ MEISTER ECKHART, *Expositio libri Sapientiae*, LW II, 308, 12f.

⁷ Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. I. Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung*, Freiburg 2007, 173.

⁸ Ebd., 174.

⁹ Maria HÄUSL, *Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie. Rezeption mythischer Vorstellungen*, in: Hubert IRSIGLER (Hg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (QD 209), Freiburg 2004, 258–286; hier 286. Ferner: DIES., «Mit wem wollt ihr mich vergleichen?» *Gottesbilder und Geschlechterperspektive in Jes 40–55*, in: Thomas FRANZ – Hanjo SAUER (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 2: Diskursfelder*, Würzburg 2006, 127–138.

¹⁰ Othmar KEEL, *Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes*, Gütersloh 2010, 14.

¹¹ Auch Maria HÄUSL, *Geschlechterordnung, symbolische Ordnung, Götterordnung. Forschung zur Geschlechterdifferenz in der alttestamentlichen Exegese*, in: Bernhard HEININGER (Hg.), *Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen*, Münster 2003, 15–25, deutet diesen Aspekt an, wenn sie im Hinblick auf die Arbeiten von Othmar Keel, Christoph Uehlinger und Silvia Schroer schreibt: «Eine solche Beschreibung der religionsgeschichtlichen Entwicklungen, die ‹die weiblich-göttliche Genealogie nachzeichnen› [Marie-Theres Wacker], knüpft vorrangig an essentialistisch orientierten Gender-Theorien an, insofern Göttinnen und die ‹weiblichen Aspekte› des Göttlichen gesucht und hervorgehoben werden. Der Prozess der Integration weiblicher Aspekte im JHWH-Bild müsste aber auch mit Hilfe eines dekonstruktivistischen Ansatzes und seinen sex-gender-verwirrenden Momenten untersucht werden. Eine Analyse alttestamentlicher Gottesvorstellungen mit Hilfe eines solchen Ansatzes steht bisher aber noch aus» (17f).

¹² MEISTER ECKHART, *Predigt 6*, DW I, 109,2.

¹³ Vgl. KEEL, *Gott weiblich* (s. Anm. 10).

¹⁴ Als Beispiele seien nur genannt: Karl-Heinz MENKE, *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999; Gerhard LOHFINK – Ludwig WEIMER, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg 2008; Gisbert GRESHAKE, *Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014; Klaus W. HÄLBIG, *Die Krönung der Braut. Gottes Vermählung mit der Welt in Maria*,

Sankt Ottilien 2014. Vgl. auch Stefan OSTER, *Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau*, Freiburg 2010.

¹⁵ Die folgenden Belege nach: Hans-Winfried JÜNGLING, «Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?» *Zu einer Doppelmetapher der religiösen Sprache*, in: Walter DIETRICH – Martin A. KLOPFENSTEIN (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1994, 365–386, hier: 368f.

¹⁶ Zum Folgenden grundlegend: Othmar KEEL – Christoph UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg 1992, ⁵2001. Einen knappen Überblick vermittelt: Klaus BIEBERSTEIN, *Von Göttinnen und Göttern zur einen Gottheit. Israels Weg vom Polytheismus zum Monotheismus*, in: Alexandra BAUER – Angelika ERNST-ZWOSTA (Hg.), «Gott bin ich und nicht Mann.» *Perspektiven weiblicher Gottesbilder*, Ostfildern ²2013, 17–50.

¹⁷ KEEL – UEHLINGER, *Göttinnen* (s. Anm. 16), § 249 (S. 474).

¹⁸ So BÖCKLER, *Gott als Vater* (s. Anm. 1), 184–219; 377f.

¹⁹ Anders Sabine BIEBERSTEIN, *Unser Vater Gott. Grund und Grenzen der Vateranrede an Gott*, in: BAUER – ERNST-ZWOSTA, *Gott bin ich und nicht Mann* (s. Anm. 16), 83–104: «Weder die Gott-Vater-Aussagen noch die anderen biblischen Gottesbebilderungen sind Wesensaussagen über Gott, sondern es handelt sich um metaphorische Rede, die dazu einlädt, Gott neu sehen zu lernen» (101). Meines Erachtens wird diese Deutung dem biblischen Befund nicht gerecht.

²⁰ Hebräisch *isch* könnte in Dtn 1, 31 auch als Indefinitpronomen interpretiert werden, «so dass JHWH nicht notwendigerweise auf eine männliche Rolle festgelegt ist» (HÄUSL, *Mit wem wollt ihr mich vergleichen?* [s. Anm. 9], 133. Das Gleiche könnte man auch für Dtn 8, 5 und Mal 3, 17 annehmen.

²¹ Ulrich BERGES, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg 1998, 527.

²² Ebd., 373f.

²³ Vgl. HÄUSL, *Gott als Vater und Mutter* (s. Anm. 9), 279.

²⁴ Vgl. JÜNGLING, *Was anders ist Gott* (s. Anm. 15), 382. Vgl. auch S. J. DILLE, *Mixing Metaphors. God as Mother and Father in Deutero-Isaiah* (JSOTS 398), London – New York 2004.

²⁵ Marianne GROHMANN, *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen* (FAT 53), Tübingen 2007, 77.

²⁶ So Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Gott als Mutter in Hosea 11*, in: ThQ 166 (1986) 119–134.

²⁷ So Siegfried KREUZER, *Gott als Mutter in Hosea 11?*, in: ThQ 169 (1989) 123–132.

²⁸ Zu den geschlechtlichen Doppelmetaphern vgl. vor allem HÄUSL, *Mit wem wollt ihr mich vergleichen?* (s. Anm. 9), 127–138.

²⁹ So GROHMANN, *Fruchtbarkeit* (s. Anm. 25), 77. Textvarianten, Übersetzungen und Kommentare seit der Antike verraten die Schwierigkeiten mit der Vorstellung von einem gebärenden Gott. Vgl. ebd., 321: «Nur in 14 von 207 Vorkommen hat *jld q.* ein männliches Subjekt (z. B. Gen 20, 17). Es spricht daher nichts dagegen, *jld q.* auch bei männlichem Subjekt mit *Gebären* zu übersetzen. Für *Zeugen*, meistens mit männlichem Subjekt, v.a. in Genealogien, steht *jld hi.* Zur Verfügung.» Vgl. dazu auch Andrea GRUND, *Der gebärende Gott. Zur Geburtsmetaphorik in Israels Gottesrede*, in: Hermann Michael NIEMANN – Matthias AUGUSTIN (Hg.), *Stimulation from Leiden. Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, Leiden 2004 (BEAT 54), Frankfurt 2006, 305–318.

³⁰ Ebd.

³¹ HÄUSL, *Mit wem wollt ihr mich vergleichen?* (s. Anm. 9), 134.

³² Ebd., 137.

³³ Vgl. dazu vor allem Ruben ZIMMERMANN, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditions-geschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT 122), Tübingen 2001, 91–152.

³⁴ Vgl. dazu Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg 2015.



JAN-HEINER TÜCK · WIEN

«DER VATER WÄRE OHNE DEN SOHN
NICHT VATER»

Zur Revolution des Gottesbegriffs auf dem Konzil von Nicaea 325

*Christoph Kardinal Schönborn
zum 70. Geburtstag*

Man kann den arianischen Streit um die Gottheit des Sohnes zugleich als Kontroverse um die Frage lesen, ob Gott wirklich Vater genannt zu werden verdient oder nicht. Wenn nämlich der Sohn ein Geschöpf ist und durch einen unüberbrückbaren Abgrund von der Transzendenz Gottes getrennt ist, wie Arius gelehrt hat, dann kann Gott allenfalls im Modus bildlicher Rede Vater genannt werden – so wie in anderen Zusammenhängen der Schöpfergott auch als «Vater aller Dinge» bezeichnet werden kann. Wenn Gott hingegen den Sohn von Ewigkeit her zeugt und der Sohn nicht nur aus dem Willen, sondern aus dem Wesen des Vaters stammt, wie das Konzil von Nicaea definiert hat, dann hat die Rede von Gott, dem Vater, ein theologisches Fundament. Der Vater ist Vater, weil es den Sohn gibt und dieser selbst schon immer in die Wirklichkeit Gottes hineingehört. Athanasius von Alexandrien, der Vorkämpfer der nicaenischen Orthodoxie, hat in diesem Sinne klar betont, dass mit der Entscheidung des Konzils von Nicaea für die Gottheit des Sohnes zugleich der Vaternamen vor einer Abschwächung in die uneigentliche Rede bewahrt wird: «Der Vater wäre ohne den Sohn nicht Vater – πατήρ δὲ οὐκ ἂν λεχθείη οὐδ' ἂν εἶη, μὴ ὑπάρχοντος υἱοῦ».¹

Um die arianische Kontroverse in diesem Lichte zu beleuchten, sei in einem ersten Schritt die Position des Arius kurz in Erinnerung gerufen. Sein theologisches Anliegen, die Einheit Gottes begrifflich zu wahren, führt ihn dazu, den Sohn Gott radikal unterzuordnen und auf die Seite der Geschöpfe zu stellen. Dieser Subordinatianismus hat einen doppelten Preis: zum einen

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien. Schriftleiter dieser Zeitschrift.



relativiert er den Glauben an den menschengewordenen Sohn, der den Menschen das wahre Antlitz Gottes zeigt.² Gott bleibt der Unzugängliche, der Transzendente; zum anderen wird die Rede von der Vaterschaft Gottes ins Bildliche zurückgenommen, wenn der Sohn nicht immer schon beim Vater ist, sondern erst zu einer bestimmten Zeit geschaffen wird. Die Lehre des Arius hat daher Widerspruch auf den Plan gerufen. Auf dem Konzil von Nicaea, das Kaiser Konstantin im Jahr 325 einberufen hat, wurde dem arianischen Subordinationismus die Lehre von der «Gleichwesentlichkeit» zwischen Vater und Sohn entgegengesetzt. Die Konzilsentscheidung von Nicaea, die antiarianische Einschübe in ein Glaubensbekenntnis einfügt, hat dem Kerygma der Kirche eine verbindliche Gestalt gegeben: der Sohn gehört auf die Seite Gottes, er ist wirklich Gott. Diese Entscheidung sei daher in einem zweiten Schritt kommentiert. Der Rückgriff auf einen nichtbiblischen Begriff – den Begriff der «Homousie» – markiert einen entscheidenden Einbruch der griechischen Wesensterminologie in die lehramtliche Sprache. Dieser Vorgang hat bis heute anhaltende Kritik provoziert: das Evangelium sei durch die ontologische Sprache verfremdet, der christliche Glaube durch die Wesensterminologie hellenisiert worden. Abschließend seien daher einige Bemerkungen zum Hellenisierungsvorwurf angefügt.

1. «Solange der Sohn nicht ist, ist Gott nicht Vater»: Der Subordinationismus des Arius³

Die Inkulturation des Evangeliums in den hellenistischen Denk- und Verstehenshorizont verlangt Übersetzungsleistungen, die den biblisch bezeugten Ursprung in eine neue Aussageform bringen. Mit Arius, der als Prediger und Exeget in Alexandrien wirkte, gelangt die Inkulturation des Evangeliums allerdings in ein kritisches Stadium. Er versucht den Glauben an Jesus Christus dadurch als zeitgemäß zu erweisen, dass er seiner Christologie das kosmologische Schema des Mittleren Platonismus ohne Vorbehalte zugrunde legt. Dieses Schema unterscheidet im Sinne einer dreifachen Stufung (1) zwischen dem göttlichen Einem, das radikal transzendent ist; (2) dem Schöpfungsmittler oder Demiurgen, aus dem alles, was ist, hervorgeht, und (3) der Vielfalt des materiellen Seins. Arius übernimmt dieses kosmologische Schema und identifiziert die erste Dimension mit Gott, dem er die Attribute der Einheit, Unveränderlichkeit und Transzendenz zuschreibt. Ein Abgrund trennt diesen vom Logos, dem Sohn, der ihm – wie der Schöpfungsmittler und Demiurg – radikal untergeordnet ist: «Der Vater ist dem Sohn wesensfremd, da er ohne Ursprung west. Wisse, dass die Einheit (μόνας) war, die Zweiheit (δύας) aber nicht war, bevor sie ins Dasein trat. Solange der Sohn

nicht ist, ist der Gott nicht Vater.»⁴ Dem Sohn kommt nach Arius keine Ewigkeit zu, er gehört in den Bereich der Schöpfung.

Für diese Unterordnung des Sohnes unter Gott führt Arius biblische Belegstellen an. Der Rückgriff auf das Buch der Sprichwörter spielt hier eine wichtige Rolle. Dort heißt es: «Der Herr *schuf mich* als Anfang seiner Wege» (Spr 8, 22 – LXX: ἔκτισέν με). Diese Aussage nimmt Arius als biblischen Beleg für die Geschöpflichkeit des Sohnes (vgl. Apg 2, 36; Kol 1, 15; Hebr 3, 2).⁵ – Eine zweite Stelle, die den Subordinatianismus des Arius zu stützen scheint, ist die Aussage im Johannes-Evangelium: «Der Vater ist größer als ich» (Joh 14, 28). Auch der Vers: «Das ist das ewige Leben, dich, den *einzig* wahren Gott, zu erkennen» (Joh 17, 3; vgl. Lk 18, 19) bestätigt scheinbar das ausschließliche Gottsein des Vaters. – Eine dritte Gruppe von Stellen betont die Menschlichkeit Jesu: Wachstum, Hunger, Nichtwissen um die Zukunft, aber auch psychische Leiden wie Angst und Verlassenheit (vgl. Lk 2, 52; Mt 4, 2; Joh 4, 6; 19, 28 etc.). Diese Aussagen bezeugen, dass der Sohn die *conditio humana* geteilt hat. Zum Menschsein gehören Veränderlichkeit und Leiden, Veränderlichkeit und Leiden aber können Gott nicht zukommen, sie würden seine Vollkommenheit und Souveränität beeinträchtigen. Daher muss der Sohn, so folgert Arius, der Sphäre des Kreatürlichen zugehören (man sieht hier, dass Arius die spätere Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Natur noch nicht im Blick hat). Das Axiom der Apathie und Unveränderlichkeit Gottes verbietet es, den Sohn, der gelitten hat und gestorben ist, ontologisch mit Gott in Berührung zu bringen. Charles Taylor bemerkt dazu: «Ein wesentliches Merkmal des gebildeten, philosophischen Gottesbegriffs bestand [...] darin, dass Gott Emotionen nicht zugänglich sein dürfe, dass er *apathes* sein müsse. Es war enorm schwierig, den vor Schmerzen am Kreuz schreienden Jesus mit einem Gott in Zusammenhang zu bringen, dessen Definitionsmerkmal *apatheia* war. Darin lag eines der Motive der Arianer, sich gegen die Gleichsetzung von Christus mit Gott zu sperren.»⁶ Unter Rückgriff auf eine bestimmte Auswahl von Schriftausagen bestreitet Arius daher die Göttlichkeit des Sohnes. Er tut dies in der Absicht, die Einheit Gottes zu schützen, die ja sowohl ein Erbe des biblischen Monotheismus Israels (vgl. Dtn 6, 4; Jes 45, 5) als auch ein Erbe der griechischen Philosophie in ihren unterschiedlichen Ausprägungen ist. In einem eigenen Glaubensbekenntnis hat Arius seine Auffassungen niedergelegt:

Wir kennen nur einen Gott, den allein ungeschaffenen (ἀγεννητόν), den allein ewigen, allein ursprungslosen, allein wahren, allein die Unsterblichkeit besitzenden, allein weisen, allein guten; den Alleinherrscher, den Richter aller, den Ordner und Verwalter, unwandelbar und unveränderlich, gerecht und gut, den Gott des Gesetzes, der Propheten und des Neuen Bundes, der den eingeborenen Sohn vor ewigen Zeiten hervorgebracht hat (γεννήσαντα), durch den er auch die Äonen



und das All schuf (πεποίηκε); er hat ihn hervorgebracht nicht dem Schein nach, sondern in Wahrheit als in eigenem Willen Wesenden, als Unwandelbaren und Unveränderlichen, als Gottes vollkommenes *Geschöpf*, aber nicht wie eines der Geschöpfe, hervorgebracht [...]

Und Gott (ὁ θεός) ist die Ursache aller, ganz allein ohne Ursprung, der Sohn aber, vom Vater zeitlos [d.h. bevor es Zeit gab] hervorgebracht und vor den Äonen geschaffen und gegründet, war nicht, bevor er hervorgebracht wurde; er ist zeitlos vor allen hervorgebracht, er allein hat vom Vater seine Existenz erhalten. Denn er ist nicht ewig oder gleich ewig oder gleich ungeworden mit dem Vater, noch hat er zugleich mit dem Vater das Sein [...]

Wenn aber das «aus ihm» und das «aus dem Schoße» und das «ich bin vom Vater ausgegangen und komme» (1 Kor 8, 6; Ps 109, 3; Joh 8, 42) von einigen verstanden wird als ihm wesensgleicher Teil oder als Emanation, so ist der Vater nach ihnen zusammengesetzt und trennbar und wandelbar und körperlich, und der unkörperliche Gott ist demnach auch körperlich und leidend.⁷

Die strikte Transzendenz Gottes wird hier durch eine ganze Serie negativer Attribute gekennzeichnet: *ungeschaffen*, *ursprungslos*, *unwandelbar*, *unveränderlich*. Die Einzigkeit Gottes wird zugleich durch eine Reihe von Exklusivpartikeln betont: Gott ist *allein* ungeschaffen, *allein* ewig, *allein* ursprungslos, *allein* wahr, *allein* unsterblich, *allein* weise, *allein* gut. Daraus folgt, dass ihm nichts ähnlich sein kann – oder wie Christoph Schönborn in seiner Christologie anmerkt: «Der Sohn kann sein Bild nur in der Gebrochenheit radikaler Unähnlichkeit sein. Zwischen Gott und allem, was nicht Gott ist, bleibt ein unüberbrückbarer Abgrund bestehen.»⁸ Gott bleibt in ewiger Unbezüglichkeit, von der der Sohn abgerückt wird, der nach Arius nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen des Vaters hervorgeht. Er überragt die übrigen Geschöpfe und hat in der Schöpfung durchaus eine ontologische Vorrangstellung inne; er ist aber nicht Gott gleich. Ausdrücklich wird er «als Gottes vollkommenes *Geschöpf*» bezeichnet. Der Sohn ist «nicht ewig oder gleich ewig oder gleich ungeworden mit dem Vater, noch hat er zugleich mit dem Vater das Sein»⁹.

Das theologische Interesse, die Einheit Gottes begrifflich zu sichern, lässt Arius einen christologischen Subordinatianismus vertreten. In Übereinstimmung mit dem hellenistischen Denken bezeichnet er den Sohn als «zweiten Gott» (δεύτερος θεός) und schreibt ihm die Rolle des *Schöpfungsmittlers* zu. Es gibt aber den Sohn nicht schon von Ewigkeit her, daher ist auch Gott nicht von Ewigkeit her Vater. Mit der ontologischen Depotenziierung des Sohnes wird also die theologische Grundlage der Rede von Gott, dem Vater, angetastet. Gott *ist* nicht der Vater und kann es nicht sein, weil der Sohn



nicht gleichewig, sondern ihm radikal unähnlich ist. Man kann von Gott allenfalls im Modus uneigentlicher Bildsprache als Vater sprechen, da er den Sohn irgendwann geschaffen hat, um durch ihn die Schöpfung ins Werk zu setzen: «Um unsertwillen ist er [der Sohn] geschaffen worden, damit Gott uns schaffe durch ihn wie durch ein Organon; und er würde nicht existieren, wenn nicht Gott uns hätte schaffen wollen»¹⁰, schreibt Arius.

2. «Eines Wesens mit dem Vater»: die Antwort des Konzils von Nicaea 325

Arius hat den Glauben der Kirche an Jesus Christus in den hellenistischen Denkhorizont zu übersetzen versucht. Was in den Evangelien über Jesus im Modus der Erzählung überliefert, was in den Bekenntnissen und Hymnen über den Herrn, Erlöser und Sohn im Modus doxologischer Sprache bezeugt wird, das musste bei der Inkulturation des christlichen Glaubens in die Begriffswelten der griechischen Philosophie übertragen werden. Ohne die sachlich gebotene Transformation greift Arius auf das kosmologische Schema des Mittleren Platonismus zurück und überträgt es auf die Christologie. Dadurch stellt er die neutestamentlichen Aussagen über die Göttlichkeit des Sohnes zur Disposition. Diese Infragestellung führt den Christusglauben der Kirche in eine Krise und verlangt eine Klarstellung. Da Arius ein wortmächtiger Prediger ist und zahlreiche Anhänger auch unter den Bischöfen findet, droht seine Lehre die Einheit der Kirche zu gefährden. Ossius von Cordoba, dem theologischen Berater von Kaiser Konstantin, gelingt es auf der Synode von Antiochien 324/325 nicht, den Frieden zwischen den Konfliktparteien wiederherzustellen. Daher sieht sich Kaiser Konstantin, der nach dem Sieg über seinen letzten Rivalen Licinius im Jahre 324 Alleinherrscher über das römische Reich geworden ist, aus politischen Gründen zu einer Intervention veranlasst, die arianische Krise beizulegen. Die Einheit der Kirche ist ihm um der Einheit des Reiches willen wichtig. Neben dem arianischen Streit gilt es auch die Frage des Ostertermins zu klären¹¹, denn dem Kaiser obliegt als *pontifex maximus* die Verantwortung für die Einheit des Kultes, diese will er um der *salus rei publicae* willen sicherstellen. So beruft Konstantin 325 eine Reichssynode in die kaiserliche Sommerresidenz nach Nicaea ein. Die überwältigende Mehrheit der Konzilsteilnehmer – die Zahlen schwanken zwischen 200 und 318 Bischöfen – stammt aus dem Osten, nur wenige kommen aus dem Westen. Neben Parteigängern des Arius und Anhängern seines Gegenspielers Alexander von Alexandrien gibt es eine dritte Gruppe von Synodalen, die eine mittlere Position vertreten. Das Konzil wird in Anwesenheit des Kaisers und der Legaten des Bischofs von Rom eröffnet. Nachdem die Mehrheit der Synodalen eine von den Arianern vorgeschlagene Glaubensformel abgelehnt hat, proklamiert das Konzil

ein Glaubensbekenntnis, in das Präzisierungen eingefügt werden (DH 125); es verabschiedet eine antiarianische Verurteilungsformel (DH 126), unterschiedliche Kanones (DH 127–129) und einen Synodalbrief, der die Lehre des Arius verwirft (DH 130).

Ein hermeneutischer Grundsatz der Interpretation von Konzilsaussagen ist es, von den Verurteilungen auszugehen, da sie die Aussageabsicht offenlegen. Das Konzil von Nicaea belegt diejenigen mit Anathema, «die sagen: «Es war einmal, als er nicht war» und «Bevor er gezeugt wurde, war er nicht», und «Er ist aus Nichts geworden» oder die sagen, Gott sei aus einer anderen Substanz oder Wesenheit, oder er sei wandelbar oder veränderlich» (DH 126). Zurückgewiesen wird also die Lehre des Arius, dass der Sohn einen zeitlichen Anfang gehabt habe und ein Geschöpf Gottes sei.

Die positive Lehre des Konzils ist dem vorangehenden Glaubensbekenntnis zu entnehmen. Im Glaubensartikel über Gott, den Vater, wird zunächst das berechtigte Anliegen des Arius bekräftigt, das Bekenntnis zum einen Gott nicht anzutasten. Es heißt dort: «Wir glauben an *einen* Gott, Vater, Allherrscher, Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren» (DH 125). In den christologischen Artikel über den Sohn werden dann aber vier *anti-arianische Einschübe* eingefügt, die theologisch besondere Aufmerksamkeit verdienen, da sie den Sohn ontologisch auf die Seite des einzigen Gottes stellen:

Wir glauben [...] an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt, das heißt *aus dem Wesen des Vaters* [1], Gott aus Gott, Licht aus Licht, *wahrer Gott aus wahren Gott* [2], *gezeugt, nicht geschaffen* [3], *wesensgleich dem Vater* [ἰσοούσιον τῷ πατρὶ] [4], durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf der Erde ist, der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen ist und Fleisch und Mensch geworden ist [...]. (DH 125)

Der *erste* Einschub «aus dem Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς)» präzisiert die biblische Aussage, dass Jesus Christus «als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt» ist. Im Johannes-Evangelium wird Jesus wiederholt als der Einziggeborene (μονογενής) bezeichnet; im Prolog heißt es vom Sohn, dass er der Eingeborene ist, der im Schoß des Vaters ruht (vgl. Joh 1, 18; 3, 16.18; 1 Joh 4, 9). Beide Ausdrücke bringen das Bei-Gott-Sein des Sohnes zum Ausdruck, können aber durchaus im Sinne des Arius gedeutet werden, der den Sohn als erstes Geschöpf vor aller Schöpfung bezeichnet. Um auszuschließen, dass die Zeugung des Sohnes wie die Erschaffung eines Geschöpfes verstanden wird, fügt das Konzil ein, dass der Sohn «aus dem Wesen des Vaters» stammt. Damit ist der Sohn von der übrigen, aus dem Nichts geschaffenen Schöpfung abgehoben. Er teilt das Wesen des Vaters und ist Gott

nicht *unter-*, sondern *gleichgeordnet*. Weil es den Sohn schon immer gibt, gibt es auch schon immer den Vater. Diese Implikation, dass mit der Zurückweisung des christologischen Subordinationismus zugleich die theologische Basis für die Rede von Gott als Vater garantiert wird, wird Athanasius von Alexandrien weiter bedenken. Der Rückgriff auf die Wesensterminologie ist von den Konzilsvätern übrigens selbst als erläuterungsbedürftig empfunden worden. Nach einem Konzilsbericht des Alexander von Alexandrien suchten die Synodalen zunächst nach einem biblischen Ausdruck, um die Göttlichkeit des Sohnes auszusagen. Als sie keinen geeigneten Begriff fanden, übernahmen sie die griechische Rede vom Wesen (οὐσία), um Arius' Aussage zurückzuweisen, der Sohn sei dem Vater dem Wesen nach fremd.

Auch der *zweite* Einschub «wahrer Gott aus wahren Gott», der bereits in anderen Symbola zu finden ist, unterstreicht die Gottheit des Sohnes. Die ersten beiden Bestimmungen des Bekenntnisses «Gott aus Gott, Licht aus Licht» konnten arianisch interpretiert werden. Es war seit Justin durchaus üblich, den Schöpfungsmittler als «zweiten Gott» (δεύτερος θεός) zu bezeichnen.¹² Das Prädikat, «wahrer Gott» zu sein, sprachen die Arianer dem Sohn mit Verweis auf Joh 17,3 allerdings ab. Das Konzil hält demgegenüber fest, dass dem Sohn keine ontologisch inferiore Stellung zukommt, wie Arius lehrt, der den Sohn mit dem Demiurgen im Schema des Mittleren Platonismus identifiziert. Wenn der Sohn wahrer Gott aus wahren Gott ist, dann müssen Vater und Sohn ontologisch gleichrangig sein.

Der *dritte* Einschub «gezeugt, nicht geschaffen» setzt gegen die arianische Exegese von Spr 8, 22–25 die These von der Gleichewigkeit des Logos. Das Konzil wendet sich damit noch einmal gegen die Auffassung, dass der Sohn geschaffen oder geworden ist. Vor Nicaea wurden die Ausdrücke γεννήτος (von γεννάω = zeugen) und γένητος (von γίγνομαι = werden) gleichsinnig verwendet. Auch Arius unterscheidet sie nicht, wenn er notiert: «Ehe er [der Sohn] gezeugt oder geschaffen wurde [...], war er nicht, da er nicht ungezeugt war.»¹³ Das Konzil führt nun eine begriffliche Unterscheidung ein, wenn es sagt: Der Sohn ist gezeugt und doch ungeworden. Diese Aussage ist theologisch nur dann sinnvoll, wenn dem Begriff der Zeugung jede zeitliche und physische Konnotation genommen wird.¹⁴ Der Vater zeugt den Sohn von Ewigkeit her, wie bereits Origenes unter Rückgriff auf Ps 2,7 – «Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt» – gelehrt hatte: «Nicht nämlich gibt es bei Gott Abend, und ich meine, auch nicht Morgen, sondern die sich in seinem ungewordenen und ewigen Leben erstreckende Quasi-Zeit ist für ihn der heutige Tag, an dem der Sohn gezeugt wird [...], so dass der Anfang seines Werdens ebenso wenig zu finden ist wie dessen Tag.»¹⁵ Der Sohn gehört demnach von Ewigkeit her in die Wirklichkeit Gottes hinein. Damit aber wird der Gottesbegriff entscheidend verändert, er ist nicht mehr als *verhältnislose Einheit*, sondern als *Wesen in Beziehung*

zu denken. Vater und Sohn gehören beide in den Gottesbegriff hinein. Mit dieser Definition vollzieht das Konzil von Nicaea die entscheidende *Transformation des griechischen Gottesbegriffs*, in dem das Wesen Gottes frei von jeder Beziehung konzipiert wurde.

Diese Transformation wird im *vierten* Einschub terminologisch verdeutlicht, wenn gesagt wird, der Sohn sei «gleichwesentlich dem Vater» (ὁμοούσιον τῷ πατρί). Mit dieser Abwehr des christologischen Subordinatianismus wird zugleich die triadische Kosmologie im Sinne des biblischen Schöpfungsglaubens korrigiert. Der Mittelbereich, in den Arius den Logos als Mittelwesen loziert, wird durch die Definition der Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn eliminiert. Zugleich wird jede bildliche Abschwächung, wie sie in der Rede vom Sohn als «zweitem Gott» begegnet, abgewiesen. Nach Arius ist der Sohn dem Vater «fremd» (ἄλλότριος), «unähnlich» (ἀνόμοιος) und nicht «wesensgleich» (ὁμοούσιος).¹⁶ Dagegen bezieht das Konzil Stellung, wenn es den nichtbiblischen Begriff der Wesensgleichheit heranzieht, um die biblischen Sohnesaussagen (vgl. Joh 10, 30; 16, 15, Phil 2, 6) in einem neuen Denkhorizont zur Sprache zu bringen. Der Sohn gehört immer schon in den Gottesbegriff hinein, er ist gleichewig mit dem Vater, damit aber ist der Vater von Ewigkeit her der Vater des Sohnes, der Vaternamen wird Gott nicht bildlich zugeschrieben, er hat einen Anhalt in der Wirklichkeit Gottes. «Gott ‹Vater› nennen, bedeutet nicht, etwas Kontingentes in ihm anzusprechen, wie dies beim Menschen der Fall ist», notiert Christoph Schönborn und fügt hinzu: «Gott *ist* Vater, er ist der einzige, der wahrhaft Vater ist.»¹⁷ Dieser Gedanke lässt sich vom Axiom der Unveränderlichkeit Gottes theologisch weiter vertiefen, wie Ambrosius es in seiner Schrift *De fide* in antiarianischer Absicht getan hat. Er schreibt: «Wenn Gott irgendwann Vater zu sein begann, war er zuerst also nur Gott und wurde später aber zum Vater – auf welche Weise ist Gott dann unveränderlich? Wenn er nämlich zuerst Gott gewesen, später aber Vater geworden ist, wurde er jedenfalls durch das Hinzukommen der Zeugung verändert!»¹⁸

3. Hellenisierung des Glaubens? Die Revolution des griechischen Gottesbegriffs

Die Frage lässt sich nicht zum Verstummen bringen, ob das Evangelium dadurch, dass in das Glaubensbekenntnis ein nichtbiblischer Begriff eingeflochten wird, verfälscht wird – oder ob die Definition des ὁμοούσιος eine Verdeutlichung genuin biblischer Aussagen in einem neuen Verstehenshorizont leistet. Die Beantwortung dieser Frage aber ist an die Debatte um die Hellenisierung des Christentums zwangsläufig gebunden. Allerdings versteht sich die Kategorie der Hellenisierung keineswegs von selbst, sie ist klärungsbedürftig. Bei ihrem theologischen Gebrauch vermischen sich

nur allzu häufig *deskriptive* und *normative* Aspekte.¹⁹ Die Beschreibung der Inkulturation des Evangeliums in den hellenistischen Denk- und Verstehenshorizont erfolgt zumeist, ausdrücklich oder nicht, unter wertenden Vorannahmen, entweder unter dem Vorzeichen der legitimen Entfaltung biblischer Impulse oder unter dem Vorzeichen des illegitimen Abfalls vom Evangelium. Bei Adolf von Harnack dominiert klar eine verfallsgeschichtliche Verwendung der Kategorie, wenn er in seinem *Lehrbuch der Dogmengeschichte* eine hellenistische Überlagerung des einfachen «Kerns» der Predigt Jesu durch die «Schalen» und «Rinden» der kirchlichen Lehrentwicklung, aber auch kultischer und institutioneller Vorschriften kritisiert.²⁰ Durch Maßnahmen einer Enthellenisierung will er vor allem in seinem Werk *Das Wesen des Christentums* das einfache Evangelium wiederherstellen, in das allein der Vater, nicht aber der Sohn, hineingehöre.²¹ Andere wie Alois Grillmeier²², Leo Scheffczyk²³ und zuletzt Benedikt XVI. stellen Harnack eine entgegengesetzte Lesart gegenüber. Sie insistieren darauf, dass «das kritische gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört»²⁴, und würdigen insbesondere das Konzil von Nicaea als einen Vorgang der erforderlichen Enthellenisierung des Glaubens, insofern die kritiklose Übernahme des mittelplatonischen Schemas durch Arius zurückgewiesen wird. Auch wenn neuere Debattenbeiträge zu Recht darauf hinweisen, dass die Deutungskategorie der Hellenisierung semantisch unscharf ist und zumeist auf systematisch-theologische Probleme der Gotteslehre und Christologie eingeführt wird (mit dem Effekt, dass andere wichtige Transformationsprozesse im Bereich der Bildung, des Ethos oder der Disziplin unterbelichtet bleiben²⁵), wäre es verfehlt, im Sinne eines Moratoriums auf die Verwendung des Begriffs ganz zu verzichten. Die hier vertretene Lesart läuft auf die These hinaus, dass die Übernahme hellenistischer Denkmittel durch das Konzil von Nicaea nach dem *Modell einer Anknüpfung im Widerspruch* verläuft. Man greift die griechische Wesensterminologie auf, sprengt aber zugleich den griechischen Denkhorizont auf, indem durch die Definition der Homo-ousie etwas denkbar wird, was vorher undenkbar war: Die Einheit Gottes ist eine Einheit in Beziehung, darin besteht, was man die Revolution des Gottesbegriffs nennen kann.

Um diese These näher zu erläutern: Arius wollte den Glauben an Jesus Christus zeitgemäß verdeutlichen, indem er auf das kosmologische Denken des Mittleren Platonismus Bezug nahm und dem Sohn die Rolle des Schöpfungsmittlers und Demiurgen zuschrieb. Seine Aktualisierung des Glaubens war um den Preis erkaufte, das Bekenntnis zur Gottheit des Sohnes, das sich in den neutestamentlichen Schriften findet, abzuschwächen und zu verraten. Der Sohn kann, wenn er durch einen ontologischen Abgrund vom Vater getrennt und ihm wesensfremd ist, nicht mehr die Selbstoffenbarung Gottes, des Vaters, sein. Der Versuch des Arius, das Evangelium in

den hellenistischen Verstehenshorizont zu übersetzen, geht daher zu weit und stellt in der Tat eine akute Hellenisierung des Glaubens dar, die einer kritischen Prüfung bedurfte. Man kann daher sagen: *Nicht das Konzil von Nicaea, sondern Arius hat durch seine vorbehaltlose Übernahme des kosmologischen Schemas des Mittleren Platonismus die von Harnack inkriminierte Hellenisierung des Christentums betrieben.*

Das Konzil hingegen hat einen *nichtbiblischen Begriff* herangezogen, um damit eine *genuin biblische Aussageintention* zu verdeutlichen. Der Sohn gehört wirklich in die Wirklichkeit Gottes hinein. Was das Neue Testament im Modus der Bekenntnissprache zum Ausdruck bringt (Joh 20, 28; Mk 15, 39), das verdeutlicht nun begrifflich der Terminus der *Homousie*, der zugleich den griechischen Gottesbegriff transformiert, ja revolutioniert. Das eine Göttliche, die letzte Wirklichkeit aller Wirklichkeiten, ist kein beziehungsloses Neutrum, keine ewige Einsamkeit, wie Arius unter Rückgriff auf die philosophische Gotteslehre des Mittleren Platonismus meinte; vielmehr gilt: «Indem definiert wird, dass Vater und Sohn wesensgleich sind, wird der griechische Gottesbegriff mit griechischen Denkmitteln aufgesprengt und der abstrakte Monotheismus der philosophischen Gotteslehre auf den biblischen Satz «Gott ist Liebe» hin geöffnet. Nicaea hält fest, dass es zum Wesen Gottes gehört, Beziehung zu sein; die Kategorie der Relation, die in der Substanzontologie des Aristoteles lediglich akzidentellen Rang hat, wird dadurch dermaßen aufgewertet, dass Joseph Ratzinger von einer «Revolution im Gottesbegriff» gesprochen hat.»²⁶ Das ist die theologische Pointe der Definition von Nicaea, die als Grundlage und Anstoß für die weitere Ausbildung der Trinitätslehre festzuhalten ist.

Athanasius von Alexandrien hat die Entscheidung von Nicaea durch zwei Argumente weiter vertieft. Das erste ist *offenbarungstheologisch* und unterstreicht die Wechselseitigkeit von Vater und Sohn. Wäre Christus, der Sohn, nicht Gott, hätte er den Menschen die Wirklichkeit Gottes nicht offenbaren können. Er wäre vielleicht einer in der Reihe der Mittlergestalten oder Propheten und könnte *etwas* von Gott mitteilen, nicht aber *Gott selbst*: «*Es ist nämlich wirklich der Sohn im Vater [...] wie der Abglanz aus dem Licht und der Fluss aus der Quelle, so dass, wer den Sohn sieht, auch das sieht, was dem Vater eigen ist, und begreift, dass die Existenz des Sohnes, wie aus dem Vater, so im Vater ist. Es ist aber auch der Vater im Sohn, weil das, was aus dem Vater stammt und ihm eigen ist, der Sohn ist.*»²⁷

Das zweite Argument kann man das *soteriologische* nennen, es besagt: Wäre nicht Gott selbst Mensch geworden, könnte der Mensch nicht in die Wirklichkeit Gottes vordringen. Oder in den Worten des Athanasius: «Wäre der Logos als bloßes Geschöpf Mensch geworden, dann wäre der Mensch nichtsdestoweniger geblieben wie er war, nämlich ohne Verbindung mit Gott.» Ohne Menschwerdung des Wortes Gottes keine Gottwerdung des

Menschen – so ließe sich das soteriologische Argument des Athanasius zusammenfassen, das auch von anderen Kirchenvätern im Sinne der Lehre von der Vergöttlichung vorgetragen wird.²⁸

Die «Revolution im Gottesbegriff» des Konzils von Nicaea, die in den Gottesbegriff eine Relation einträgt, wird auf dem Konzil von Konstantinopel 381 weiter fortgeschrieben, wo gegenüber den Pneumatomachen die Anbetungswürdigkeit des Heiligen Geistes definiert wird, ohne allerdings auf griechische Wesensterminologie zurückzugreifen: Wir glauben «an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der aus dem Vater [und dem Sohn] hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und mitverherrlicht wird, der durch die Propheten gesprochen hat» (vgl. DH 150).²⁹ Die Pneumatomachen hatten die Gottheit des Geistes geleugnet und ihn der geschöpflichen Sphäre zugeordnet. Demgegenüber hat Basilius von Caesarea darauf abgehoben, dass die göttliche Ehre von Vater und Sohn auch auf den Heiligen Geist zu beziehen sei. Dabei leitete ihn kein theologisches Spekulationsbedürfnis, sondern wiederum das soteriologische Interesse. Wenn der Heilige Geist, der nach Röm 5,5 in unsere Herzen ausgegossen wird, nicht Gott selbst ist, sondern lediglich eine geschöpfliche Kraft, dann wird der Mensch durch den Geist nicht wirklich mit Gott verbunden. Um aber die Vergöttlichung des Menschen durch den Logos und den Geist zum Ausdruck zu bringen, verteidigte Basilius den liturgischen Gebrauch der Doxologie «Ehre sei dem Vater mit dem Sohn mit dem Geist».³⁰

Allerdings ist einzuräumen, dass der Begriff der *Homousie* deutungsbedürftig und auch lehramtlich belastet ist. Auf der Synode von Antiochien von 268, die sich gegen Paul von Samosata wandte, soll die Rede von der Homousie verurteilt worden sein, was den dogmenhermeneutischen Hinweis enthält, dass nicht der Begriff als solcher, sondern seine theologische, durchaus kontextabhängige Bedeutung entscheidend ist. Wenn nun die Arianer gegen das *homousios* polemisierten, hier werde das eine Wesen der Gottheit geteilt und auf Vater und Sohn auseinanderdividiert, legten sie eine quasi materielle Bedeutung von *ousia* zugrunde. Demgegenüber war bereits auf dem Konzil betont worden, dass der Begriff *ousia* nicht körperlich interpretiert werden dürfe, als sei Gott eine teilbare Substanz. Schon Aristoteles hatte in seiner Philosophie zwei Weisen von Substanz unterschieden: das, was er die «erste Substanz» (πρώτη οὐσία) nennt, meint das konkrete Subjekt, den in sich stehenden Träger, dem akzidentelle Bestimmungen zugeschrieben werden können. Davon hebt er die «zweite Substanz» (δεύτερα οὐσία) ab, die im Sinne der Wesensgemeinschaft auf Gattungs- und Allgemeinbegriffe abzielt.³¹ Beide Verwendungsweisen sind theologisch nicht ohne Transformationen zu übernehmen: Gemäß der ersten Verwendungsweise wäre Gott die Substanz, der Vater, Sohn und Geist als akzidentelle

Bestimmungen zugeschrieben werden. Das liefe auf einen Modalismus oder Sabellianismus hinaus. In der Tat scheint die Deutung der *Homousie* durch Markell von Ankyra ein modalistisches Gefälle gehabt zu haben, der die Untrennbarkeit der göttlichen Monas betont und die Rede von drei Hypostasen abgelehnt hat.³² Aber auch die andere Verwendungsweise versteht sich theologisch nicht von selbst. Würden Vater, Sohn und Geist im Sinne der zweiten Substanz unter den gemeinsamen Gattungsbegriff «Gottheit» fallen wie einzelne Menschen unter den Gattungsbegriff «Menschheit», könnte dies tritheistisch missverstanden werden. Die griechische Terminologie musste also im Sinne des Glaubens transformiert werden. Da das Konzil von Nicaea zwischen Wesen (οὐσία) und Hypostase (ὑπόστασις) nicht unterschieden hat (vgl. DH 126), blieb es für Fehldeutungen anfällig, die in der postnizänischen Diskussion zu weiteren Klarstellungen geführt haben. Anhomöer, die im Anschluss an Arius eine radikale Unähnlichkeit zwischen Vater und Sohn lehrten, Homo-usianer, die den Konzilsbeschluss von Nicaea verteidigten, und Homoi-usianer, die von einer Wesensähnlichkeit zwischen Vater und Sohn sprachen, um eine modalistische Fehldeutung zu vermeiden, konnten sich lange Zeit nicht einigen. Auf der Synode in Sirmium 357 wurde daher ein Moratorium verhängt, die οὐσία-Terminologie nicht weiter zu verwenden.³³ Erst 362 gelang es Athanasius auf der Synode von Alexandrien einen weitgehenden Konsens herbeizuführen, ohne bereits einen terminologischen Durchbruch zu erzielen, wie man Einheit und Dreiheit theologisch zusammendenken soll.³⁴ Es ist die große Leistung der kappadokischen Theologen Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, zwischen dem einen Wesen Gottes und den drei Hypostasen von Vater, Sohn und Geist terminologisch unterschieden zu haben.³⁵

Resümee und Ausblick

Die bleibende Bedeutung des Konzils von Nicaea wird man darin erblicken dürfen, dass es durch die Definition der Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn das biblische Bildwort «Sohn» in theologische Begrifflichkeit übersetzt hat – und zwar so, dass die Rede vom Sohn im nie enden wollenden Streit der Interpretationen gegenüber semantischen Aufweichungen ein für alle Mal geschützt wird: *Jesus Christus ist der Sohn von Ewigkeit her, und weil dies so ist, gehört es zum Wesen Gottes, Vater zu sein.*³⁶

Mit dieser Grundentscheidung der Alten Kirche erhält auch die Gebetsanrede «Vater unser» ein theologisches Fundament. Forcierte negative Theologien, welche heute die Unbestimmbarkeit Gottes zur letzten Bestimmung machen, wenn sie vom ganz Anderen, vom Unerkennbaren, vom verborgenen All-Einen sprechen, drohen das Proprium der Offenbarung

zurückzunehmen, dass Gott sich im Sohn selbst als Vater zu erkennen gegeben hat. Wäre Gott der prinzipiell Unerkennbare, dessen Antlitz niemand geschaut hat, auch nicht der Sohn, dann würde das «Vater unser» eine bloß bildliche Sprechweise bemühen, die keinen Anhalt an der Wirklichkeit Gottes selbst hätte. Zur Unbegreiflichkeit Gottes aber gehört es, dass er sich selbst begreiflich machen wollte, wie Leo der Große einmal treffend notiert hat.³⁷ Der Topos der Unerkennbarkeit Gottes erhält daher vom Prinzip der Selbstoffenbarung her eine neue Wendung. Zur Unbegreiflichkeit Gottes gehört es, dass er sich selbst im Sohn als Vater zu erkennen gegeben hat. So können wir im Sohn die Gotteskindschaft erlangen und dankbar rufen: Abba, Vater.

ANMERKUNGEN

¹ ATHANASIUS von Alexandrien, *Contra Arianos*, I, 29 (PG 26 [1857], 72). Vgl. auch AMBROSIUS, *De fide* (Fontes Christiani Bd. 47/1), 1, 8, 55: «Wenn Du nämlich den Vater genannt hast, hast Du auch auf seinen Sohn hingewiesen, weil niemand sich selbst Vater ist. Wenn Du den Sohn nennst, kennst Du auch seinen Vater, weil niemand sich selbst Sohn ist. So kann weder der Sohn ohne den Vater noch der Vater ohne den Sohn sein. Immer ist also der Vater, immer auch der Sohn (*Semper igitur pater, semper et filius*).»

² Vgl. dazu Joseph RATZINGER, «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen». *Das Antlitz Jesu in der Heiligen Schrift*, in: DERS., *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 11–30; Christoph SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wien 1998.

³ Vgl. Thomas BÖHM, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991.

⁴ Hans-Georg OPITZ, *Athanasius Werke*, Bd. II, Berlin – Leipzig 1934, 1,9: p. 242,27–243,1; Alois GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg i.Br. 1990, Bd. I, 363.

⁵ App 2, 36: «Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt.» Kol 1, 15: «Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.»

⁶ Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 474.

⁷ Hans-Georg OPITZ, *Athanasius Werke*, Bd. III, Berlin – Leipzig 1934, 1,1: Urk. 6, nr. 2–5, p. 12f.; Übersetzung zitiert nach GRILLMEIER, *Jesus Christus* (s. Anm. 4), 364f.

⁸ Christoph SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn 2002, 70.

⁹ OPITZ, *Athanasius Werke* III, 1,1: Urk. 6, nr. 2–5, p. 12f.; GRILLMEIER, *Jesus Christus* (s. Anm. 4), 364f.

¹⁰ GRILLMEIER, *Jesus Christus* (s. Anm. 4), 370.

¹¹ Im Osterfeststreit geht es darum, ob man sich am jüdischen Festkalender orientiert und Ostern jeweils am 14. Nisan, dem Tag des ersten Frühjahrsvollmonds, begeht, auch dann, wenn es ein Werktag ist (*quartodezimanische Praxis*; Vertreter: Polykarp von Smyrna), oder ob man Ostern, das Fest der Auferstehung des Herrn, grundsätzlich am Herrentag feiert (*römische Tradition*; Vertreter: Victor I., der die quartodezimanische Praxis als heterodox verwirft – ein Vorgehen, gegen das sich Irenäus von Lyon in seinen Friedensbriefen wendet). Auf dem Konzil von Nicaea wird die sonntägliche Osterfeier im Sinne der römischen Tradition für die ganze Kirche festgeschrieben. Vgl. Wolfgang A. BIENERT, Art. *Osterfeststreit*, in: LThK³ 7 (1998) 1171–1173.

¹² Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg³2013, 234f.

¹³ SCHÖNBORN, Gott sandte seinen Sohn (s. Anm. 8), 75.

¹⁴ Schon EUSEBIUS VON CAESAREA schrieb: «Es ist nicht recht zu sagen, dass der Sohn aus dem Vater hervorgegangen sei nach Art der Zeugung der Lebewesen bei uns, Wesen aus Wesen mit Erleiden und größter Trennung. Denn das Göttliche ist ganz und gar unteilbar (ἀμερῆς καὶ ἄτομον), kann nicht zerschnitten, auseinandergenommen, herausgeschnitten, nicht zusammengesetzt, nicht gemindert werden.» *Demonstratio Evangelica*, V, 1.

¹⁵ ORIGENES, *Tract. in Ioh.* I, 29, 204: Übersetzung leicht modifiziert nach Hans-Georg THÜMMEL (Hg.), *Origenes Johanneskommentar* (STAC 63), Tübingen 2001, 81 (den Hinweis verdanke ich Anton Svoboda). Vgl. auch ORIGENES, *De principiis*, I, 2, 2; III, 5, 3; IV, 4, 1. Ebenso: AMBROSIUS, *De fide* 5, 1, 25.

¹⁶ OPITZ, Athanasius Werke (s. Anm. 4), 1, 9, p. 242, 16–17; Vgl. GRILLMEIER, Jesus Christus (s. Anm. 4), 409.

¹⁷ SCHÖNBORN, Gott sandte seinen Sohn (s. Anm. 8), 76.

¹⁸ AMBROSIUS, *De fide*, 1, 9, 59.

¹⁹ Vgl. Georg ESSEN, *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*, in: ThPh 87 (2012) 1–17.

²⁰ Vgl. zu Bedeutung und kritischer Würdigung der Programmschrift Harnacks: Karl-Heinz MENKE, *Die Frage nach dem Wesen des Christentums. Eine theologiegeschichtliche Analyse* (Veröffentlichungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften G 395), Paderborn 2005.

²¹ Vgl. Adolf von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, hg u. kommentiert von Trutz Rendtorff, Güterloh 1999, 154.

²² Alois GRILLMEIER, *Christus licet nobis invitis deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, in: DERS., *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, hg. von Theresia Hainthaler, Freiburg i. Br. 1997, 81–111.

²³ Leo SCHEFFCZYK, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1982.

²⁴ Vgl. BENEDIKT XVI., *Glaube – Vernunft – Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, in: DERS., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg i. Br. 2006, 22. Benedikt sieht die Synthese von Glaube und griechischer Vernunft, die bereits in den biblischen Schriften angebahnt wird, durch drei Wellen der Enthellenisierung gefährdet: 1. die reformatorische Forderung nach *solā scriptura* im 16. Jahrhundert, welche das Evangelium aus der vermeintlichen Gefangenschaft des scholastischen Denkens befreien will; 2. Harnacks Programm der Enthellenisierung am Ende des 19. Jahrhunderts, das eine Rückkehr zur einfachen Botschaft Jesu anstrebt, sowie 3. heutige kontextuelle Theologien, welche andere Kulturen davon dispensieren wollen, die Synthese zwischen Glaube und griechischer Kultur zu rezipieren.

²⁵ So Christoph MARKSCHIES, «Hellenisierung des Christentums»? – die ersten Konzilien, in: Friedrich Wilhelm GRAF – Klaus WIEGANDT (Hg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/M. 2009, 397–436.

²⁶ Jan-Heiner TÜCK, *Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Joseph Ratzingers Jesus-Buch als Anti-These zu Adolf von Harnack*, in: DERS. (Hg.), *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2008, 155–181, hier 163. Die Wendung von der «Revolution des Gottesbegriffs» hat Joseph RATZINGER 1968 geprägt (*Einführung in das Christentum*, München 2000, 168) und ist kurz darauf auch von Jürgen MOLTSMANN aufgenommen worden: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München (1972) ⁶1993, 185, 189 u. ö.

²⁷ ATHANASIUS, *Contra Arianos*, III, 3.

²⁸ Vgl. BASILIUS, *De Spiritu sancto*, 9, 21.

²⁹ Bereits 374 schreibt Papst DAMASUS I. (366–384) in einem Brief an die Bischöfe des Ostens: «Wir bekennen, dass der Heilige Geist ungeschaffen und einer Erhabenheit, eines Wesens und einer Kraft (*increated and of the same majesty and of the same substance and of the same virtue*) mit Gott dem Vater, und unserem Herrn Jesus Christus ist» (DH 145). Auf die hellenistische Wesensterminologie, die Damasus

bemüht, wird das Konzil von Konstantinopel 381 verzichtet. Vgl. auch den *Tomus Damasi* von 382, der diejenigen mit dem Anathema belegt, die nicht in aller Freimütigkeit verkünden, dass der Heilige Geist «mit dem Vater und dem Sohn einer Macht und Substanz ist (*cum Patri et Filio unius potestatis esse atque substantiae*)» (DH 152–177).

³⁰ BASILIUS, *De spiritu Sancto* I, 3 (Fontes Christiani, Bd. 12, 79). Vgl. auch ATHANASIUS, *ep. Serap.*, I, 25.30: «Der Geist gehört nicht zu den Geschöpfen, sondern ist der Gottheit des Vaters eigen, und durch ihn vergöttlicht auch der Logos die Geschöpfe. Der aber, durch den die Schöpfung vergöttlicht wird, kann selbst nicht außerhalb der Gottheit des Vaters sein.»

³¹ Vgl. ARISTOTELES, *Kategorien* 2a–4b.

³² Vgl. Fragment 47: «[...] denn es wäre unmöglich, daß sich drei Hypostasen, falls sie existieren, zur Monas vereinigen, wenn nicht vorher die Trias den Anfang aus der Monas hätte.» Vgl. Klaus SEIBT, *Die Theologie des Markell von Ankyra* (AKG 29), Berlin – New York 1994, 323.

³³ «Die Frage nach dem Wesen [von Vater und Sohn], das griechisch *usia* genannt wird, hat etliche in Aufregung versetzt, namentlich die Diskussion um das *homo-usios* oder das *homoi-usios*. Deshalb soll dieser Sachverhalt überhaupt nicht mehr erwähnt werden und niemand soll darüber predigen, und zwar aus dem Grund, weil er in den heiligen Schriften nicht behandelt wird.» HILARIUS VON POITIERS, *De synodis*, 11.

³⁴ Vgl. Franz DÜNZL, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg 2006, 90–131.

³⁵ Vgl. SCHÖNBORN, Die Christus-Ikone (s. Anm. 2), 28–41 (mit Rekurs auf den 38. Brief des Basilios von Caesarea, der heute mit guten Gründen Gregor von Nyssa zugeschrieben wird).

³⁶ Vgl. ATHANASIUS, *Contra gentes*, 47, 72: «In ihm [dem Sohn] und durch ihn gibt er [der Vater] sich auch selbst zu erkennen laut dem Wort des Erlösers: «Ich bin im Vater und der Vater ist in mir, wonach also notwendig das Wort im Erzeuger und der Erzeugte mit dem Vater ewig lebt.» HILARIUS VON POITIERS hat in seinem Hymnus *De trinitate* darauf hingewiesen, dass Gott sich nur Vater nennen kann, weil er von Ewigkeit her Vater ist: «Ante saecula qui manens / Semperque nate, semper ut est Pater / Namque te sine quomodo / Dici, ni Pater est, quod Pater sit potest?» (Zitiert nach Richard ZOETMANN, *Laudate Dominum*, München 1928, 2).

³⁷ DH 294: «Incomprehensibilis voluit comprehendi.»

wiedergelesen

REINHOLD SCHNEIDERS VATERUNSER

Wir können um nicht mehr bitten als darum,
dass wir danken dürfen durch ein gläubiges Leben.

Reinhold Schneider (1957)

Wenn es ein Gebet gibt, das Christen aller Konfessionen, Epochen und Kulturen verbindet, dann das Vaterunser, das einzige von Jesus selbst überlieferte Gebet, das er die Seinen beten hieß (Mt 6, 9). Es ist eines der wenigen Gebete, das sowohl persönlicher Einkehr als auch dem Gebet in (liturgischer) Gemeinschaft Worte gibt. In ihm spricht sich menschliche Existenz und Bedürftigkeit vor Gott aus. Taufanwärter, Erstkommunikanten und Firmlinge fassten durch die Auseinandersetzung mit dem, was es sagt, und durch Einübung in die Art und Weise, wie das geschieht, im christlichen Glauben Fuß. Die Frömmigkeitsgeschichte hat eine unübersehbare Zahl an Auslegungen hervorgebracht. Offenbar fanden Christen aller Zeiten ihre Nöte, Anliegen und Bedürfnisse in den Worten des Herregebets wieder.

Viele dieser Auslegungen sind im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten. Die mit diesem Heft auf internationaler COMMUNIO-Ebene beginnende Serie zu den einzelnen Abschnitten des Vaterunser gibt Gelegenheit, einige herausragende Interpretationen aus Geschichte und Gegenwart in Erinnerung zu rufen. Den Auftakt macht ein Auszug aus Reinhold Schneiders Auslegung¹ des Herregebets, das erstmals 1941 im Alsatia-Verlag in Colmar erschienen ist. Dem Druckverbot, das die Nationalsozialisten Schneider im selben Jahr auferlegt hatten, und der Hochverratsklage 1944 zum Trotz fand Schneider mit dem Elsässer Joseph Rossé Mittel und Wege, eine halbe Million illegaler Exemplare dieses Büchleins zu drucken. So erreichte seine Auslegung als Buch und in Auszügen handschriftlich auf Papiersäcke kopiert ungezählte Soldaten an den Fronten und in den Gefangenenlagern des Krieges. Sie löste einen tausendfachen Briefverkehr mit ihrem Autor aus, den er als «religiöse[n] Sanitätsdienst» und «sein zweites Lebenswerk»² verstand.³

Schneider schrieb seine «Trostschrift» 1941 in Berlin – an einem Ort und zu einer Zeit, in der sich die Zerstörung der Städte, die Vernichtung von Völ-

kern und ihrem geistigen Erbe ankündigten und die «Öfen des Moloch begannen [...] aufzuglühen» (97). Er wollte mit seiner Auslegung «Glauben [...] bezeugen und die Wahrheit [...] sagen von der Macht Gottes, der Macht des Bösen, der Unmacht des Menschen und der Macht des Glaubens» (92). Seine ungeheure Rezeption verdankt das Bändchen, so Schneider später, der Sehnsucht der Trauernden und Verzweifelten dieser Tage nach Überwindung des Bösen, das allen drohend vor Augen stand. An der Front, im Lager und in den Ruinen in der Heimat trug das Gegenbild der Verheißungen Gottes und seiner Ordnung die Beter des Vaterunser durch das Böse und die Vernichtung hindurch. «Noch war das Gefühl des Geborgenseins stark: es geschieht nichts ohne den Willen des Vaters» (92). Obgleich unverstanden, vielleicht unverständlich, konnte noch die äußerste Bedrängnis als Symbol der grundlegenden menschlichen Abhängigkeit von Gott wahrgenommen, seiner Vorsehung anheimgestellt und so auf seine Treue hin im Glauben durchlitten werden.

Als der Autor ein Jahr vor seinem Tod das Nachwort zur Neuauflage verfasst, die er dem ersten Verleger Rossé widmet, hat sein persönlicher Glaube eine schwere Entwicklung genommen. Klaus Hemmerle charakterisiert Schneiders Frömmigkeit dieser Zeit als wartende, fragende Treue angesichts eines sich entziehenden Gegenüber.⁴ Schneider selbst spricht 1957/58 von einem Glauben «gegen den Glauben, gegen den Unglauben, gegen sich selbst».⁵ Nun erscheinen ihm die Kühnheit und Kraft seiner früheren Worte selbst nicht mehr erreichbar; er sieht sich «wie dem Ertrag einer fremden Existenz» (87) gegenüber. Nach der Entmachtung des nationalsozialistischen Unrechtsregimes hatten die Deutschen Schneider zu Folge nicht zu einer tragfähigen Gesellschaftsordnung und geistigen Form gefunden. Die Ambivalenz des technischen und wirtschaftlichen Fortschritts, der verweigerten Übernahme der Schuld der «Toten [...], die in uns leben» (96) und nicht zuletzt die atomare Aufrüstung der Welt, gegen die er sich leidenschaftlich wandte, erlaubten ihm keine menschliche Antwort auf die Geschichte mehr.

1957 erscheint es ihm klarer als in Kriegszeiten, dass das Gebet Jesu die Welt nicht vor Massenmord und Gewalt bewahrt. «Es hat nicht die Freiheit gebracht; Völker nicht erlöst» (98). Es lässt seine Beter weit hinter dem zurückstehen, was sie formulieren. Es offeriert weder Antworten noch Lösungen menschlicher Not. Es lässt nicht die Gegenwart begreifen noch die Zukunft vorhersagen. Es klärt nicht auf über Sieg und Niederlage, Wert und Unwert dessen, was geschieht. In Wahrheit, schreibt Schneider, «ist das Vaterunser nur Bitte und keine Verheißung» (90). Seine Kraft besteht (lediglich?) darin, dem Beter die Haltung und «Freiheit des Bittenden» (91), des «gehorsame[n] Gläubigen» (98) zu ermöglichen, auf nichts anderes zu setzen als auf den geoffenbarten Namen Gottes: Er ist «Vater».

Julia Knop

★ ★ ★

«[10] Das Vaterunser beginnt mit einem großen Trost; wir dürfen Vater sagen. In diesem einen Wort ist die ganze Erlösungsgeschichte enthalten. Wir dürfen Vater sagen, weil der Sohn unser Bruder war und uns den Vater geöffnet hat; weil wir durch die Tat Christi wieder Kinder Gottes geworden sind. Indem wir Gott unsern Vater nennen, befehlen wir ihm alles an, unser Sein und unsere Unrast, unsere Sorgen und Erwartungen und unsere Arbeit; es kann nichts sein im Leben des Kindes, das der Güte des Vaters nicht anvertraut werden soll, keine Not, die nicht die Hoffnung auf seinen Beistand hat. [...] Nun ist alles gut; der Himmel antwortet uns, Gott ist unser Vater; wir sind geschützt. Warum haben wir nicht schon früher zu beten begonnen? Warum beten wir nicht immer? Es bedarf nur dieses geringen Aufschwunges unserer Seele, um unser Leben wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Das Leid, die Sorge, die uns aus der Mitte des Da- [11] seins drängen, werden beschwichtigt, das Unten ist mit dem Oben verbunden. [...] [13] [...] Dieses eine Wort [Vater] stellt alle Zusammenhänge wieder her; die Welt fügt sich in Gottes Hände. Wir sind mit der göttlichen Liebe verbunden; damit wird auch unsere Liebe stark. Und wie die Stimmen Ungezählter unsere Stimme verstärkten, so bringen wir nun auch ihr Anliegen vor. Auch die persönlichste, die einsamste Not ist eine Not aller; jeder Not wird wieder ein Weg geöffnet ins Licht.

Wie könnte es anders sein? Mit den ersten Worten [14] des Gebets setzt der Glaube ein; wir müssen in Christus der Wahrheit begegnet sein, wenn wir sie sprechen wollen. Wir bekennen uns zum Sohn, indem wir den Vater anrufen; wir danken dem Sohn, der uns wieder zu Kindern gemacht hat. Das Gebet ist ein immerwährendes Emporsteigen und Sichniedersenken; die Fülle der niederströmenden Gnade ist aber um Unendliches reicher als die aufsteigende Bitte. Beten heißt dieses Strömen der Gnade fühlen; wir erschließen uns, indem wir uns beugen und anbefehlen; dann wird alles gut. Ein Hereinwirken ereignet sich; es ist nicht mehr sehr wichtig, ob wir unser Anliegen nennen, unsere Sorgen aussprechen; im Grunde übersteigt unsere Not doch unser Vermögen zu sprechen; denn in unserem ganzen Sein, in unserem Tun und Denken sind wir auf Gott angewiesen, ohne ihn verloren. Jegliche Bedrängnis ist eine Erscheinung dieser ursprünglichen Abhängigkeit; wir müssten in einem Gebet ohne Ende begriffen sein, wenn wir ihr wirklich entsprechen wollten. Das ist ja das göttliche Geheimnis des Vaterunsers, dass es unser ganzes Sein und unsere ganze Not und Hoffnung umfasst; es schließt alle Anliegen ein, weil es ausgeht von unserem eigentlichen, unabänderlichen Verhältnis zu Gott. [...]

[15] [...] Warum scheuen die Menschen gerade den Vaternamen Gottes? Würden sie ihn immer Vater nennen, so könnten sie ihn nicht verkennen, sein Wesen nicht verfehlen. Aber sie suchen Umschreibungen, und in diese drängen sich die Vorstellungen, die ausgehen vom Menschen, ein erdachtes,

erwünschtes Bild Gottes; vielleicht auch ein Bild, das des Menschen eigenmächtiger Vorstellung von der Welt entsprechen soll. Diese Umschreibungen sind leicht in Gefahr, mit der Welt oder gar mit der Erde zu beginnen und ein zu ihr passendes Bild Gottes zu suchen. Der Name *Vater* aber ist geoffenbart; er [...] lässt sich nur aussprechen in Demut, Ehrfurcht und Zuversicht; es ist der Name der Liebe. [...]

[16] [...] Wir sprechen diese Worte aus der Kraft des Wissens, das der Sohn uns geoffenbart hat, und im Glauben an ihn. Der Sohn war die Wahrheit selbst; wenn er sich an den Vater wandte, so geschah es nicht aus dem Glauben, der unser Teil ist; es geschah aus der Wirklichkeit göttlichen Lebens, in der Gegenwart des Vaters, im Einssein mit ihm. Das Gebet des Sohnes ist Offenbarung, Zeugnis der Wahrheit aus dem Munde der Wahrheit. Wir dürfen Gott nicht anders nennen, als er ihn genannt hat. Es ist kein Name Gottes göltig, der den Vaternamen nicht einschließt. [...]

[18] [...] Du bist unser Vater! Es wird uns nichts zustoßen, das deine väterliche Güte uns nicht bestimmt; wir kennen die Wege nicht, die du uns führen willst. Wir wissen nur das eine, dass du unser Vater bist, der uns nicht verlassen wird. Vater unser, der du bist im Himmel, lass uns tief unten auf der Erde die Probe unseres Lebens bestehen; du wohnst in dem Himmel, dein Wesen ändert sich nicht. Hier unten aber verwandelt sich alles; geliebte Vermächnisse vergangener Zeiten werden zerstört über Nacht, die Freunde werden uns entrissen, und unversehens bricht in das letzte Tal des Friedens grenzenlose Verwirrung herein. Die Mächte der Tiefe erheben sich gegen uns und nehmen fast alle Bezirke des Lebens in Besitz; Trugbilder der Wahrheit, des Rechtes schweifen umher und ziehen uns vom Rechte und von der Wahrheit fort; Hass verfälscht das Wesen des Menschen; keiner erkennt mehr dein Spiegelbild in der Seele des andern, und so versteht auch keiner das Wort des Bruders mehr. [...]

Vater [19] unser, der du bist im Himmel, du kennst das Ziel dieser Tage; auch sie haben ihren Ort in deinem Plan. [...] Wir bitten dich um die Kraft der Zuversicht; lass uns nicht eine Stunde vergessen, dass du unser Vater bist, dass du es aufs Neue geworden bist durch den Sohn! Bleibt uns nur die Kraft, deiner Vaterschaft eingedenk zu sein, so ist die Not nicht vergeblich gekommen; alle Sorge vor der Zukunft hat nur diesen Sinn, dass wir sie durchdringen mit unserm Vertrauen. Du bist unser Vater; zu dir hin ist alles geordnet; und da du der Vater aller Menschen bist, so wollen wir vom Glauben an die Menschen nicht lassen. Ein jeder ist dein Kind; der Widerschein deiner Güte, deiner Heiligkeit ist in eines jeden Seele gefallen; wir wollen es auch dann nicht vergessen, wenn wir nur noch den Widerschein des [20] Bösen sehen, der diesen heiligen Widerschein verdeckt. [...] Wir wollen nicht aufhören, davon zu sprechen und dem Menschen das Bild seines Adels zeigen, von dem er sich abgewandt hat. Wir wollen fort und fort deinen

Namen rufen, auf dass die Kraft deines Namens eingehe in unser Leben. Die Welt ist uns fremd geworden. Aber wir sind deine Kinder in dieser fremden Welt und wollen uns als solche bewähren. Alles andere steht bei dir.»⁶

ANMERKUNGEN

¹ Reinhold SCHNEIDER, *Das Vaterunser* (1941). Neuausgabe mit einem Nachwort des Verfassers und acht Illustrationen von Hans Holbein d.J., Freiburg – Basel – Wien 1957 (³1962); Seitenzahlen in Klammern im Text.

² Wolfgang FRÜHWALD, *Vorwort. Das Ende der Schwermut. Zum tragischen Lebensgefühl im Werk Reinhold Schneiders*, in: Michael ALBUS (Hg.), *Reinhold Schneider. Texte eines radikalen Christen*, Freiburg – Basel – Wien 2008, 9–33, 22f.

³ Vgl. Schneiders eigene Darstellung im Nachwort der Neuausgabe 1957 (Herder); außerdem Wolfgang FRÜHWALD, Art. *Schneider, Reinhold*, in: LThK³ 9 (2000) 192f.

⁴ Klaus HEMMERLE, *Die Frömmigkeit des «Winter in Wien» (Reinhold Schneider)*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, Freiburg – Basel – Wien 1966, 342–373.

⁵ Reinhold SCHNEIDER, *Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58*, mit einer Einführung und Farbfotos von Erich Kock, Freiburg – Basel – Wien 1986, 166.

⁶ Textauszug entnommen aus: SCHNEIDER, *Das Vaterunser* (s. Anm. 1), 10–20.

MICHAEL GASSMANN · STUTTGART

DIE ANDERE ZEIT GOTTES

*Diesselts und Jenseits in Edward Elgars Oratorium
«The Dream of Gerontius»*

Die jenseitige Welt – Himmel, Hölle und Gericht – hatte immer schon einen Klang. Komponisten haben versucht, ihn hörbar zu machen, Maler und Bildhauer haben ihn dargestellt. Im Dom zu Freiberg in Sachsen etwa halten die goldglänzenden Putten, die die Architektur der zwischen 1585 und 1594 von Giovanni Maria Nosseni geschaffenen Wettinerkapelle bekrönen, echte Instrumente in den Händen. Um die Musik des Himmels so anschaulich wie möglich zu machen, vergoldete man spielbare Diskant-, Tenor- und Baßgeigen, Cistern und Lauten, Gerade Zinken und Schalmeien. Posaunen, Krumme Zinken, Schellentrommeln und Triangeln kamen als täuschend echte Attrappen hinzu. Solche Visualisierung von Himmelsmusik stellt den Endpunkt einer jahrhundertelangen Entwicklung dar, die mit der symbolischen Ausstattung der Engel mit Instrumenten begann und mit der an der irdischen Musik orientierten Darstellung «realistischer» Engelsonderchester endet. Diese Entwicklung dokumentiert: Im Zentrum der Vorstellungen von jener unhörbaren Musik stand vor allem ihr *Klang*, und das nicht nur im sechzehnten Jahrhundert: Gabriel Fauré etwa fügte seinem 1888 entstandenen Requiem ein «In paradisum» an, jenen Gesang, der nach der Messe vorgetragen wird, während man den Toten aus der Kirche bringt: «Zum Paradies mögen dich die Engel geleiten, bei deiner Ankunft die Märtyrer empfangen und dich führen in die Heilige Stadt Jerusalem.» Fauré begleitet eine schwebende Soprankantilene mit einem Orchester, das aus Orgel, Streichern und Harfe gebildet wird, also Instrumenten, die fest zur Ikonographie musizierender Engel gehören. Fauré spielt hier mit der *Klang*vorstellung einer schwerelosen, von oben herabklingenden Himmelsmusik voller Harmonie. Es liegt im Übrigen in der Natur der Sache, dass insbesondere Requiemvertonungen – dank des Dies irae – der musikge-

MICHAEL GASSMANN, geb. 1966, Organist, Musikwissenschaftler und Journalist, ist Leiter des Künstlerischen Betriebs beim Internationalen Musikfestival Heidelberger Frühling und Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

schichtliche Ort sind, an dem klangliche Vorstellungen von Gerichts- und Jenseitsmusiken kompositorisch in irdische Klänge umgesetzt wurden: lärmend, erschreckend, mit der Posaune des jüngsten Gerichts als Instrument der Wahl.

Viel weniger Beachtung seitens der Komponisten (bis Olivier Messiaen die musikgeschichtliche Bühne betrat) fanden zwei andere Aspekte «jenseitiger» Musik: einerseits die *Zeit*, andererseits ihr *liturgischer Charakter*. Ebendiese Aspekte aber stehen im Zentrum des bekanntesten Oratoriums von Edward Elgar (1857 bis 1934): «The Dream of Gerontius».

Es handelt sich um die Vertonung des gleichnamigen, 1865 veröffentlichten Gedichts¹ von John Henry Newman (1801 bis 1890), des nachmaligen Kardinals. Schon Antonin Dvorak hatte eine Vertonung des «Dream of Gerontius» erwogen, aber dann verworfen. Als Elgar 1898 den Auftrag erhielt, für das Birmingham Triennial Music Festival 1900 ein großes oratorisches Werk zu komponieren, entschied er sich für das ihm lange bekannte Gedicht, das er freilich erheblich kürzte – mit bemerkenswerten Konsequenzen für die Proportionen des Textes, der von einem theologischen Traktat in Reimform zu einem Libretto voll dramatischen und musikalischen Potentials mutierte. Wie Elgar die literarische Vorlage so adaptierte, dass sie zu einer klingenden Meditation über die diesseitige und jenseitige Zeit, über die himmlische und die irdische Liturgie wurde, soll im Folgenden gezeigt werden.

Im Original besteht das Gedicht aus sieben Teilen und beschreibt das Sterben eines alten Mannes (des «Gerontius») und die Pilgerschaft seiner Seele vor ihren Richter. Das Gedicht endet, bevor der Gerichtsakt beginnt. Für Newman ist der Akt des Sterbens gewissermaßen der Prolog: Er wird im ersten Teil des Gedichts geschildert, während die anderen sechs Teile den Weg der Seele des Gerontius hin zum Gericht beschreiben und erörtern. Bezogen auf das Textvolumen bedeutet das: Nur ein Sechstel des Textes handelt im Diesseits, fünf Sechstel handeln im Jenseits. Elgar wird diese Proportionen radikal ändern.

Im ersten Teil entwirft Newman eine realistische Sterbeszene: Bei dem Bett des Gerontius, eines frommen Mannes, stehen «Assistants» (Familie, Freunde, Weggefährten?) und ein Priester. Die Szene beginnt mit der Erkenntnis des Gerontius, dass nun der Augenblick seines Todes gekommen ist. In seinem großen Eröffnungs-Monolog («Jesu, Maria, I am near to death») paart sich Todesangst mit dem Empfinden weichender Lebenskraft:

Jesu, Maria – I am near to death,
And Thou art calling me; I know it now.
Not by the token of this faltering breath,
This chill at heart, this dampness on my brow,–

Jesus, Maria – ich bin nah dem Tod,
Und Du rufst mich zu Dir; ich weiß es jetzt,–
Nicht weil mein Atem stockt, mein Herz versagt
Und Angstschweiß mir die heiße Stirne deckt,–

(Jesu, have mercy! Mary, pray for me!)
 'Tis this new feeling, never felt before,
 (Be with me, Lord, in my extremity!)
 That I am going, that I am no more.
 'Tis this strange innermost abandonment,
 (Lover of souls! great God! I look to Thee,)
 This emptying out of each constituent
 And natural force, by which I come to be.
 Pray for me, O my friends.

(Jesus, Erbarmen! Jungfrau, bitt für mich!)
 Ein neu Gefühl, empfunden nie zuvor,
 (Bleib bei mir, Herr, in meiner großen Not!)
 Sagt mir, daß ich vergeh', schon nicht mehr bin.
 Es ist dies innerste Verlassensein,
 (Der Du die Seelen liebst, ich schau' auf Dich!)
 Dies Schwinden aller Lebenskraft und Form,
 Die mein natürlich Dasein hier erhält.
 Betet, ihr Freunde!

Das folgende Geschehen orientiert sich an dem Ordo Commendationis Animae aus dem Rituale Romanum Pauls V.: Die Umstehenden beten die mit dem Kyrie-Ruf beginnende Heiligen-Litanei; Gerontius bekräftigt, für Gott bereit sterben zu wollen. Die Umstehenden fahren mit den Erbarmensbitten der Litanei («Be merciful», im Ordo: «Propitius esto, parce ei, Domine») fort. Gerontius betet das Glaubensbekenntnis («Firmly I believe and truly»), gerahmt und unterbrochen von der lateinischen Anrufung «Sanctus fortis, Sanctus Deus / De profundis oro te / Miserere, Judex meus / Parce mihi, Domine». Es folgen, verbunden mit der Schilderung seiner Todesangst, die Anrufungen Jesu, Mariens und Josephs durch Gerontius sowie das litaneiähnliche Gebet der Umstehenden «Rescue him, o Lord» (nach dem «Libera me» aus dem Ordo). Im Augenblick seines Todes beginnt Gerontius mit dem Satz «O Lord, into thy hands...», ohne ihn freilich vollenden zu können. Der Priester stimmt daraufhin – am Übergang vom Leben zum Tod – das «Proficiscere, anima Christiana, de hoc mundo» an, das ebenfalls dem Ordo entnommen ist und wiederum litaneihaftige Züge trägt.

Im weiteren Verlauf des Gedichts (ab Teil II) spricht nunmehr die «Seele des Gerontius» und reflektiert – bei vollem Bewusstsein, aber ohne eigenen Willen – was ihr widerfährt. Ein Engel wird ihr zur Seite gestellt, der sie bis an die Pforte des Gerichts begleitet. Indem Newman Engel und Seele in eine Art Lehrer-Schüler-Verhältnis setzt, schafft er sich die Möglichkeit, im «Dream of Gerontius» eine «Theologie des Jenseits» zu entwickeln.

Zunächst aber (in Teil II) erregt Newmans «Dream» gerade auch unser aktuelles Interesse. Denn in diesem zweiten Teil beschreibt Newman eine Nahtod-Erfahrung, die auf frappierende Weise mit einigen Ergebnissen einer im Oktober 2014 in der Zeitschrift *Resuscitation* veröffentlichten Studie über Nahtod-Erfahrungen² korrespondiert. Die Forscher unter der Leitung von Sam Parnia untersuchten vier Jahre lang 2060 Patienten in 15 Krankenhäusern in den USA, Großbritannien und Australien, die alle einen Herzstillstand erlitten hatten. 330 Patienten überlebten, etwa ein Drittel von ihnen berichtete von Wahrnehmungen in der Zeitspanne zwischen klinischem Tod und Reanimation. Ein Patient erinnerte sich gar daran, wie er

nach dem Tod seinen Körper verlassen und dessen Wiederbelebung von der anderen Seite des Zimmers beobachtet habe. Manche Probanden erinnerten sich an ein ungewöhnliches Gefühl von Friedlichkeit und Stille, manche nahmen wahr, wie die Zeit schneller oder langsamer wurde. Einige Patienten gaben an, vom Körper getrennt gewesen zu sein.

Im einleitenden Monolog der Seele des Gerontius im zweiten Teil heißt es nun:

I went to sleep; and now I am refresh'd,
 A strange refreshment: for I feel in me
 An inexpressive lightness, and a sense
 Of freedom, as I were at length myself,
 And ne'er had been before. How still it is!
 I hear no more the busy beat of time,
 No, nor my fluttering breath, nor struggling pulse;
 Nor does one moment differ from the next.
I had a dream; yes:—some one softly said
«He's gone»; and then a sigh went round the room.
And then I surely heard a priestly voice
Cry «Subvenite»; and they knelt in prayer.
I seem to hear him still; but thin and low,
And fainter and more faint the accents come,
As at an ever-widening interval.
Ah ! whence is this? What is this severance?
 This silence pours a solitariness
 Into the very essence of my soul;
 And the deep rest, so soothing and so sweet,
 Hath something too of sternness and of pain.

Ich schlummerte; und jetzt bin ich erfrischt –
 Erfrischung eigener Art: ich fühle mich
 So unaussprechlich leicht und frei, als ob
 Erst heut errungen ich mein eignes Selbst,
 Das nie zuvor ich fand. Wie still es ist!
 Nicht hör' ich mehr geschäft'gen Stundenschlag,
 Noch meinen Atem und den schwachen Puls;
 Kein Augenblick hebt sich vom andern ab.
 Ich träumte, ja: – und einer sagte sanft:
 «Er ging von uns», ein Seufzen füllt' den Raum,
 Und eine priesterliche Stimme sprach
 Das «Subvenite»; betend knieten sie.
 Ich mein' ich hör' ihn noch; jedoch ganz leis,
 Und schwächer stets und schwächer tönt der Laut,
 Als ob er sich entfernte mehr und mehr.
 Woher das wohl? Was ist der Trennung Grund?
 Dies Schweigen gießt Gefühl der Einsamkeit
 Ins Innerste mir meiner Seele ein;
 Und diese Ruh, so sanft und süß,
 Hat etwas doch von einem herbem Schmerz.

Die fortdauernde Wahrnehmung realer Ereignisse – hier das Gebet des «Subvenite» durch die Umstehenden – das Gefühl von Frieden und die Empfindung einer veränderten Zeit: all das, was Newman hier schildert, entspricht in verblüffender Weise den Berichten einiger Teilnehmer der Studie und verleiht dem Gedicht einen aufregenden Zug von Aktualität.

Elgar hat diesen Abschnitt um knapp die Hälfte gekürzt; seine Streichungen sind im oben zitierten Abschnitt kursiv gesetzt. Dass Elgar just diesen Abschnitt streicht, ist durchaus bemerkenswert; denn damit eliminiert er zunächst jenen Satz («I had a dream»), der dem ganzen Werk den Titel gegeben haben könnte. Dieser ist durchaus erklärungsbedürftig: Was hat John Henry Newman mit «Dream» gemeint? Den Zustand der Agonie des Sterbenden, jene Nahtod-Erfahrungen oder paradoxerweise gerade die irdische Lebenszeit des Gerontius? Jede dieser Erklärungen hat etwas für sich. Der erste Teil

beschreibt eindringlich die unterschiedlich wachen Bewusstseinsstadien des Sterbenden. Zu Beginn des zweiten Teils sind die Nahtod-Erfahrungen solcherart, dass die «Seele des Gerontius» noch das reale Geschehen auf der Erde wahrzunehmen imstande ist, das sie aber als «dream» wertet. In den weiteren Teilen des Gedichts hat die Pilgerschaft der Seele in Begleitung des Engels hin zum Ort des Gerichts traumhafte Züge gerade dadurch, dass der Seele dies alles bei vollem Bewusstsein widerfährt, ohne dass sie durch eigene Willenskraft handeln könnte. Womöglich aber meint Newman mit dem Begriff des «Traums» das zunächst Unerwartete: nämlich das irdische Leben des Gerontius, also jene Existenz, die man gemeinhin als «real» klassifizieren würde. Darauf deutet eine Passage aus Newmans Predigt «On the Greatness and Littleness of Human Life» aus der Sammlung «Plain and Parochial Sermons» hin:

We should consider [...] life to be a sort of dream, as detached and as different from our real external existence, as a dream differs from waking; a serious dream, indeed, as affording a means of judging us, yet in itself a kind of shadow without substance [...].³

Darüber hinaus eliminiert Elgar mit seiner Kürzung auch gerade jenen Teil der Schilderung einer Nahtod-Erfahrung, die den ersten Hinweis im Gedicht darauf gibt, wie es sich mit der jenseitigen Zeit und der diesseitigen verhält, als deren Maß im Gedicht-Original insgesamt dreimal das Gebet des «Subvenite» herangezogen wird. Bei Elgar wird das «Subvenite» nur ein einziges Mal erwähnt (es handelt sich um die dritte und letzte Erwähnung im Newmans Text) – und dies aus gutem Grund, wie wir später sehen werden.

Zunächst zum Inhalt des Gedichts: Verwundert ob ihres neuen Seinszustandes begegnet die Seele einem Geleitengel, der – eine *heart-subduing melody* singend – von sich selbst erklärt, von Geburt an Schutzengel des Gerontius gewesen zu sein. Die Seele schließt aus ihrer Fähigkeit, den Engelsgesang hören zu können, darauf, ihren irdischen Leib endgültig verlassen zu haben. Mit einem Lobpreis Gottes durch den Engel endet der zweite Teil des Gedichts.

Mit dem dritten Teil des Gedichts beginnt der Dialog zwischen Engel und Seele. Im Kern handelt es sich um ein theologisches Lehrgespräch, bei dem die Seele Fragen stellt und der Engel Auskunft gibt. Hier geht es wiederum, nun beinahe traktathaft, um das jenseitige Maß der Zeit und um die Furcht vor dem Gericht. Der Engel belehrt seinen Schüler:

SOUL

Then I will speak. I ever had believed
That on the moment when the struggling soul
Quitted its mortal case, forthwith it fell
Under the awful Presence of its God,
There to be judged and sent to its own place.
What lets me now from going to my Lord?

ANGEL

Thou art not let; but with extremest speed
Art hurrying to the Just and Holy Judge:
For scarcely art thou disembodied yet.
Divide a moment, as men measure time,
Into its million-million-millionth part,
Yet even less than that the interval
Since thou didst leave the body; and the priest
Cried «Subvenite», and they fell to prayer;
Nay, scarcely yet have they begun to pray.

For spirits and men by different standards mete
The less and greater in the flow of time.
By sun and moon, primeval ordinances—
By stars which rise and set harmoniously—
By the recurring seasons, and the swing,
This way and that, of the suspended rod
Precise and punctual, men divide the hours,
Equal, continuous, for their common use.
Not so with us in the immaterial world;
But intervals in their succession
Are measured by the living thought alone,
And grow or wane with its intensity.
And time is not a common property;
But what is long is short, and swift is slow,
And near is distant, as received and grasp'd
By this mind and by that, and every one
Is standard of his own chronology.
And memory lacks its natural resting-points
Of years, and centuries, and periods.
It is thy very energy of thought
Which keeps thee from thy God.

SEELE

So sprech' ich denn. Mein Glaube war seit je,
Daß in dem Augenblick, in dem die Seel'
Verläßt ihr sterblich Haus, sie ungesäumt
Gelangt in Gottes hehre Gegenwart,
Des Richters, der an ihren Ort sie weist.
Was hält mich ab, zu meinem Herrn zu gehn?

ENGEL

Nichts hält dich, der mit Sturmeseil' du schon
Dem heil'gen und gerechten Richter nahest:
Denn eben erst bist du vom Leib gelöst.
Teil einen Augenblick nach Menschen Art
Millionen- und abermillionenmal –
Viel kürzer ist die Zeit noch, die verstrich,
Seit du den Leib verließ, der Priester rief
Sein «Subvenite», und sie beteten;
Ja, kaum begonnen noch ward das Gebet.

Im Reich der Geister gilt nicht menschlich Maß
Für das, was groß, was klein im Strom der Zeit.
Nach Sonn' und Mond, kreisend in ew'ger Bahn,
Nach der Gestirne Auf- und Niedergang,
Der Jahreszeiten Folge und dem Schwung
Des Pendels, das nach rechts und links sich regt,
Genau und pünktlich teilt der Mensch die Zeit,
Gleichmäßig fließend, jedem gleich zuteil.
Nicht so in unsrer körperlosen Welt;
Der Augenblicke stete Folge mißt
Da der lebendige Gedanke nur;
Mit seiner Stärke wachsen, schwinden sie.
Die Zeit ist nicht gemeinsamer Besitz;
Lang ist was kurz, und schnell was langsam ist,
Und nah ist weit, je nachdem, ob's im Geist
Des einen, ob's des andern spiegelt sich;
Ein jeder ist sich selbst das Maß der Zeit.
Und worauf das Gedächtnis gern sich stützt,
Das Jahr und das Jahrhundert, kennt es nicht.
Die Kraft des eignen Denkens nur hält noch
Von deinem Gott dich fern.

Erneut wird hier das auf Erden gebetete «Subvenite» als Referenz angeführt, anhand derer das Verhältnis irdischer und jenseitiger Zeit bestimmt wird. Aber auch diesen Exkurs (alle oben kursivierten Zeilen) streicht Elgar für sein Libretto.

Im vierten Teil des Gedichts hört die Seele das Geschrei der Dämonen – sie verspotten im Namen eines sich aufgeklärt und freidenkerisch gebenden, aggressiven Atheismus Heilige und Gläubige. Newmans poetische Exkurse über die Machtlosigkeit der Dämonen gegenüber Engeln und Heiligen streicht Elgar; ihn interessiert vor allem das musikalische Potential der Dämonenchöre. Auch die sich anschließenden Darlegungen des Engels zur Seinsform der jenseitigen Welt («Thou livest in a world of signs and types») eliminiert der Komponist.

Im fünften Teil – die Szene spielt im Hause des Gerichts («House of Judgment») – eröffnet Newman eine Gegenwelt zu jener der Dämonen: Insgesamt fünf Chöre der «Angelicals» (himmlischer Geister) erklingen («Praise to the Holiest in the height»), von denen Elgar nur den ersten und fünften beibehält: der erste ein Lobpreis des Schöpfers, der fünfte ein Lobpreis der Erlösungstat Christi. Die anderen, eliminierten Chöre besingen die Reinigung des sündigen Menschen im Fegefeuer. Der Engel führt die Seele an diesen Engelchören vorbei, hin zur Schwelle des Gerichts. Dieser Handlungskern wird von Elgar beibehalten.

Die Handlung des sechsten Teils (den Elgar kaum kürzt) wird vom Engel zu Beginn mit den Worten verortet: «Thy Judgment is now near, for we come into the veiled presence of our God.» Zentral ist in dieser Szene der Auftritt des «Engels der Todesangst» (Angel of the Agony), den Newman der Gethsemane-Szene im Lukas-Evangelium (Lk 22,43) entnimmt («Es erschien ihm aber ein Engel vom Himmel und stärkte ihn»). Der Engel steht durch Fürbitten der Seele des Gerontius bei, so wie er einst im Garten Gethsemane Jesus beigestanden hat. Und nun wird es im Hinblick auf unser Thema interessant: Zum dritten Mal ist hier nämlich vom «Subvenite» die Rede. Die Seele spricht: «I hear the voices that I left on Earth», und der Geleit-Engel erklärt ihr:

It is the voice of friends around thy bed,
Who say the »Subvenite« with the priest.
Hither the echoes come; before the Throne
Stands the great Angel of the Agony,
The same who strengthen'd Him, what time He
knelt
Lone in that garden shade, bedew'd with blood.
That Angel best can plead with Him for all
Tormented souls, the dying and the dead.

Das sind der Freunde Stimmen um dein Bett;
Das »Subvenite« sprechen dort sie nun,
Das Echo tönt herauf. Vorm Throne steht
Vom Ölberg der gewalt'ge Engel, der
Einst Ihn gestärkt, als einsam Er gekniet
In jenes Gartens Dunkel, blutbenetzt.
Er ist der Engel, der am besten kann
Bei Ihm der armen Seele Fürsprech sein.

Dann folgen die Fürbitten des Engels der Todesangst in litanei-ähnlicher Form, die offenkundig parallel zum «Subvenite» auf Erden vorgetragen werden:

Jesu! by that shuddering dread which fell on Thee;	Jesus, bei der bitteren Furcht, die quälte Dich;
Jesu! by that cold dismay which sicken'd Thee;	Jesus, bei dem eis'gen Graun, das lähmte Dich;
Jesu! by that pang of heart which thrill'd in Thee;	Jesus, bei der Herzensangst, die faßte Dich;
Jesu! by that mount of sins which crippled Thee;	Jesus, bei der Sündenlast, die beugte Dich;
Jesu! by that sense of guilt which stifled Thee;	Jesus, bei dem Schuldgefühl, das würgte Dich;
Jesu! by that innocence which girdled Thee;	Jesus, bei der Unschuld, die umgürtet Dich;
Jesu! by that sanctity which reign'd in Thee;	Jesus, bei der Heiligkeit, die führte Dich;
Jesu! by that Godhead which was one with Thee;	Jesus, bei der Gottheit, die erfüllte Dich;
Jesu! spare these souls which are so dear to Thee;	Jesus, schon' die Seelen, die da dauern Dich,
Souls, who in prison, calm and patient, wait for Thee;	Die im Kerker voll Geduld erwarten Dich;
Hasten, Lord, their hour, and bid them come to Thee,	Kürz die Leidenszeit und heiß sie finden Dich
To that glorious Home, where they shall ever gaze on Thee.	In dem Haus der Glorie, wo sie ewig schauen Dich!

Im siebten Teil des «Dream of Gerontius» wird schließlich die Seele dem Fegefeuer übergeben. Seelen im Fegefeuer singen den neunzigsten Psalm, während der Engel von der «dear-ransomed soul» Abschied nimmt: «Swiftly shall pass thy night of trial here, and I will come and wake thee on the morrow.» Elgar kürzt hier lediglich um einige Psalmverse.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Elgar zugunsten eines strafferen Handlungsverlaufs das Poem Newmans immer dort kürzt, wo die Verse den Charakter eines theologischen Exkurses oder Traktats annehmen. Das Faszinierende ist nun, dass durch die Kürzungen des Komponisten, die ersichtlich einem musikdramatischen Konzept folgen und auf ein gewisses Desinteresse an theologischen Fragen deuten könnten, das Libretto des Oratoriums eine liturgisch-theologische Dimension gewinnt, die in dieser Form gar nicht im Fokus John Henry Newmans lag.

Das Thema der anderen Zeit des Jenseits ist John Henry Newman wichtig. Die drei gleichmäßig über das Gedicht verteilten «Subvenite-Passagen» sollen dem Leser verdeutlichen: Dies alles geschieht in einem einzigen Augenblick und in einer Welt, in der der menschliche Zeitbegriff keine Gültigkeit mehr besitzt.

Musik ist Zeitkunst, und womöglich war es gerade der Aspekt der Zeit im «Dream of Gerontius», der Elgar besonders zur Vertonung gereizt hat. Aber als Komponist hatte er einen anderen Blick auf das Thema als der

Dichter. Er sah die Musik im Text: die Litaneien am Sterbebett, vorgetragen vom Priester oder den «Assistants» (also einem Chor), die Himmels- und Dämonenchöre, die Litanei des «Engels der Todesangst» und den lichten Gesang des Geleitengels.

Indem Elgar in den Teilen II bis VII des Gedichts sehr stark kürzte, verhalf er dem Werk zu einer neuen Balance: Das irdische Sterben des Gerontius ist nicht länger Prolog zum «eentlichen» Geschehen danach, sondern wird in diesem zweiteiligen Oratorium zum ersten Teil der Handlung, während die Gedichtabschnitte II bis VII zum zweiten Teil des Oratoriums zusammengezogen sind. Auch wenn der zweite Teil der Komposition länger ist als der erste, erreicht Elgar dennoch eine Balance von diesseitigem und jenseitigem Geschehen.

Aus der Balance wird eine Parallelisierung durch die Besetzung des Oratoriums: Der Chor singt im ersten Teil die Partien der «assistants», im zweiten die Partien der Engels- und Dämonenchöre sowie der «Seelen im Fegefeuer». Gerontius und Seele des Gerontius werden vom selben Tenor gesungen, Priester und «Angel of the Agony» üblicherweise vom selben Bassisten. Nur der Sopran des Geleitengels im zweiten Teil hat im ersten Teil kein Pendant – aber er ist auch kein Akteur in den (quasi-)liturgischen Handlungen.

Zentral für das Konzept, das der Komponist hier verfolgt, ist der Auftritt des «Angel of the Agony». Innerhalb der ursprünglichen Proportionen des Gedichts waren seine Fürbitten eine kurze Episode. Innerhalb der Zweiteiligkeit des Elgarschen Librettos wächst ihm nun die gewichtige Rolle eines «Gegenstücks» zum Priester des ersten Teils zu; so wie das «Profisciscere» zu den musikalischen Höhepunkten des ersten Teils zählt, so sind auch die «Jesu!»-Rufe des Engels der Todesangst von beachtlichem musikalischen Gewicht. Seine große Arie erklingt zeitgleich zum (nicht vertonten) «Subvenite», das vom Priester auf Erden vorgetragen wird. Hier werden Gebete «im Himmel wie auf Erden» gesungen – und damit sind wir bei der Vorstellung einer simultanen himmlischen und irdischen Liturgie. Sie ist hier nicht im strengen Sinne ausgeführt (so dass Menschen und Engel wirklich zeitgleich und *una voce* singen), aber Elgars Konzept ist doch recht offensichtlich von dieser Vorstellung inspiriert. Man mag die Besetzungsparallelen zwischen erstem und zweitem Teil des Oratoriums (Menschen-/Engelschöre, Gerontius/Seele des Gerontius, Priester/Angel of the Agony) mit der Notwendigkeit erklären, den praktischen, auch wirtschaftlichen Zwängen des Konzertlebens Genüge zu tun (mehr Solisten kosten auch mehr...); *de facto* aber evoziert Elgar mit seinem Konzept die Vorstellung einer Liturgie, die im Himmel wie auf Erden von gleicher Art ist; indem Elgar aus musikdramatischen Gründen die Proportionen der literarischen Vorlage grundlegend veränderte, gelang ihm auch eine eminent theologische Aussage.

Himmlische und irdische Liturgie erklingen im Oratorium notwendigerweise auf *einer* Zeitschiene. Dass diese Liturgien aber einem jeweils anderen Zeitkonzept folgen und nicht sukzessive zu denken sind, ist eine auch musikdramatische Pointe, die Elgar verschenkt hätte, wenn er die drei «Subvenite»-Episoden Newmans im Libretto belassen hätte. Dass Elgar nur die dritte «Subvenite»-Passage beibehält, ist also gewiss kein Zufall. Nicht nur, dass ihm die poetischen Erörterungen Newmans aus musikdramatischem Blickwinkel wohl zu langatmig waren; dass das «Subvenite» als Maßstab irdischer Zeit erst gegen Ende des Oratoriums, mit dem Auftritt des Engels der Todesangst, Erwähnung findet, konfrontiert die Hörer vor allem mit einer verblüffenden Erkenntnis. Die Musik des zweiten Teils, so erfahren sie nun zu ihrer Verblüffung, erklang in zwei verschiedenen Zeiten: in jener knappen Stunde, die sie im Konzertsaal erleben konnten, und in jenem winzigen Augenblick, in dem der Priester das «Subvenite» anstimmt.

War also das Konzertsaal-Erlebnis nur ein Traum? Das wäre eine Erklärung für den Titel des Oratoriums, die Elgar womöglich gefallen hätte.

ANMERKUNGEN

¹ *Anm. d. Red.:* Die folgende deutsche Übersetzung des Gedichts ist entnommen aus John Henry NEWMAN, *Der Traum des Gerontius*, englisch/deutsch mit einem Nachwort von Rudolf Voderholzer, übersetzt von Paul Pattloch, Freiburg 2001.

² *AWARE—AWAREness during RESuscitation—A prospective study*, in: <http://www.resuscitation-journal.com/article/S0300-9572%2814%2900739-4/fulltext> (abgerufen am 23.10.2014).

³ Zitiert nach: Robert CARBALLO, *Newman as Librettist: Towards a Non-Didactic Poetry of Dogma*, in: Geoffrey HODGKINS (Hg.), *The Best of Me. A Gerontius Centenary Companion*, Rickmansworth 1999, 59.

MARGARETA GRUBER · VALLENDAR

ANNÄHERUNGEN AN DEN GEBETSGLAUBEN JESU

Lesespuren im Markusevangelium

Nur an drei Stellen im Markusevangelium wird explizit vom Beten Jesu gesprochen.¹ Das Gebet in Getsemani Mk 14, 36 ist dabei zweifellos die Kernstelle, denn es enthält das einzige ausdrückliche Gebetswort Jesu. Zudem findet sich nur an dieser einzigen Stelle in den Evangelien das «Urwort» der Gebetssprache Jesu, die Anrede Gottes als «Abba». Das Markusevangelium ist im Ganzen äußerst sparsam mit der Bezeichnung Gottes als Vater im Mund Jesu²: Nur an vier Stellen spricht er vom Vater (Mk 8, 38; 11, 25; 13, 32; 14, 36), wobei wiederum das Gebet in Getsemani den Fluchtpunkt bildet.

Das einzige überlieferte Abba-Wort im Mund Jesu ist also der Zielpunkt sowohl der Aussagen über das Gebet Jesu wie auch der Vaterworte Jesu im Markusevangelium. Es gibt jedoch noch eine weitere Stelle in Markus, die in die Reihe der Gebets- und der Vaterworte Jesu gehört, obwohl der Vater darin gerade nicht genannt wird. Es ist der Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz (Mk 15, 34). Diese «Leerstelle» im Blick auf die Vaterthematik gehört gerade deshalb in ihr Zentrum. Der Spannungsbogen der Gebetssprache Jesu spannt sich zwischen dem «Abba – Vater» am Ölberg und dem «Mein Gott...» auf Golgota.

Ausgehend von der ersten Beobachtung, dass das Gebetswort Jesu in Getsemani der Knotenpunkt eines dichten Verweisnetzes von Texten ist, bilde ich die folgende Hypothese: In der Lektüre der mit dem Gebetswort Mk 14, 36 verbundenen «Intertexte», also der mit dieser Stelle in Beziehung stehenden Texte, liegt ein Schlüssel für die Theologie des Betens Jesu im Markusevangelium.

Um dieses Beziehungsnetz aufzuschlüsseln und zu lesen, braucht es methodisches Handwerkszeug aus der Textsemiotik.³ Vernetzte Lektüre ist ein

MARGARETA GRUBER OSF, geb. 1961, ist seit 2008 Professorin für Neues Testament an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Vallendar. 2009–2013 war sie Dekanin des Theologischen Studienjahrs an der Jerusalemer Dormitio Abtei. Sie ist Franziskanerin des Klosters Sießen.

Aspekt der so genannten prozeduralen Interpretation eines Textes; sie orientiert sich an den Knotenpunkten eines Textes und an dem semantischen Verweisnetz, das von diesen Knoten ausgeht. Prozedurale Interpretation will den im Text selber niedergelegten Leseprozess herausarbeiten und aktualisieren. Diese Aktualisierung nennt Umberto Eco den Modell-Leser (ML).⁴ Wichtig ist bei prozeduraler Lektüre ferner, dass ein Text nicht nur mit einer linear von der ersten bis zur letzten Seite verlaufenden Lektüre rechnet; vielmehr ist «der Leser [...] gezwungen, wieder zurückzublättern, den Text erneut oder sogar mehrmals zu lesen und manchmal wieder ganz von vorn zu beginnen.»⁵ Wenn dieser «Zwang» zum Blättern vom Text selber gesteuert wird, wird eine derart abgelenkte Lektüre intertextuell genannt. Ich entwerfe also einen ML, der mit meiner Hypothese über das gesuchte Thema «Gebet» korrespondiert: Einen ML, der in der Lage ist, aus dem dichten intratextuellen Verweisnetz des Markusevangeliums die Gebetslinie herauszufiltern, d.h. die Textsignale zu aktualisieren und miteinander in Beziehung zu setzen, die sich, ausgehend vom Knotenpunkt im Mk 14, 36, im Text des Markusevangeliums finden.⁶

1. Der Weg des Modell-Lesers

Der «bergeversetzende» Gebetsglaube Jesu und das Gericht

Das Gebetswort von Getsemani weist nicht nur voraus nach Golgota, sondern hat ein vorbereitendes Echo im ersten Teil des Evangeliums: Unmittelbar nach der Verklärung, in der die Einheit des Sohnes mit dem Vater aufgeleuchtet ist, heilt Jesus einen epileptischen Jungen auf die Bitte von dessen Vater: «Wenn du kannst, hilf uns» (Mk 9, 22). Darauf Jesus: «Was soll das heißen: ‹Wenn du kannst›? Alles ist möglich (kann geschehen) für den, der glaubt» (Mk 9, 23)⁷. Wer ist hier der Glaubende? Der Hilfe suchende Vater des Jungen? Und wer ist der Heilende? Jesus, der für den ungläubiggläubigen Vater des Jungen das Wunder wirkt und in seiner Gottverbundenheit «alles kann»? Oder nicht vielmehr und noch präziser gesagt *Gott*, der zugunsten des Glaubenden die Heilung vollbringt? Dann aber ist Jesus selber dieser «Glaubende», zugunsten dessen Gott, dem Vater, alles möglich ist.⁸ Aus seiner Einheit mit Gott heraus, die sich menschlich in seiner Offenheit, Verfügbarkeit und Hingabe an den Vater konkretisiert, geschieht das Wunder der Heilung. Den Jüngern erläutert Jesus später, dass diese Befreiung vom Dämon «nur durch Gebet» geschehen konnte (Mk 9, 29). Glaube und Gebet sind für Markus an dieser Stelle also parallele Begriffe, und man kann wie von Jesus dem Betenden so auch von Jesus dem Glaubenden, oder mit Wilhelm Thüsing vom «Gebetsglauben Jesu» sprechen: «Mit ‹Gebet› ist nicht ein isolierter Kult, sondern ein Gesamt-Lebensvollzug gemeint,

eben der *«Glaube»*, der sich im Wort (als Antwort) *und* im Handeln seinen Ausdruck verschafft.»⁹ Dies zeigt sich unübersehbar im Garten Getsemani; die wörtliche Übereinstimmung der Formulierung πάντα δυνατά, «alles ist (für Gott) möglich» in beiden Texten (Mk 9, 23; 14, 36) ist also nicht zufällig, sondern ein Signal, das Jesu Gebet mit seinem Glaubensvollzug in Beziehung bringen und es damit interpretieren will. So kann der ML die Heilungserzählung Mk 9, 14–27 mit dem Glaubens- und Gebetswort Jesu als Intertext des Getsemanigebets identifizieren. Spätere Lektüre wird noch weitere Dimensionen des Intertexts erschließen.

Die Stichwortverbindung «Glaube» und «Gebet» führt in einen zweiten Intertext, zu Jesu Wort vom «bergeversetzenden Glauben» (Mk 11, 23¹⁰). Mit diesem Wort reagiert Jesus bei Markus auf die Vertrocknung des Feigenbaums, der von ihm mit einem zornigen Gerichtswort getroffenen worden war. Im vorliegenden Kontext wird man es kaum anders denn als Selbstaussage Jesu über die Kraft seines Glaubens-Wortes verstehen können.¹¹ Der Gebetsglaube Jesu umgreift also bei Markus nicht nur das heilende Tun Jesu, sondern auch sein richtendes Handeln; das Gericht über den Feigenbaum wird als Tat des Gebetsglaubens Jesu dargestellt! Wie in Mk 9, 23.29 folgt auf das Wort vom Glauben in Mk 11, 23 ein Logion über die vertrauende Kraft des Gebetes, dem in der Haltung des Glaubens «alles» zuteilwird (Mk 11, 24). Dann folgt ein im Gerichtskontext überraschendes Wort über die Notwendigkeit der Vergebung, «damit auch euer Vater im Himmel euch eure Verfehlungen vergibt» (Mk 11, 25). Dieses Vergebungswort ist das zweite der vier Vaterworte im Markusevangelium, was die Identifizierung von Mk 11, 20–25 als Intertext nicht nur von Mk 9, 23.29 sondern auch von Mk 14, 36 bestätigt. Im Mk 11, 24 wird den Jüngern Glauben und Beten angesichts des kommenden Gerichts ans Herz gelegt; im Garten Getsemani werden sie angehalten, zu wachen und zu beten, und Jesus selber tut dies in intensiver Weise angesichts seiner ihm selbst bevorstehenden «Stunde».

Jesu Gebet und seine «Stunde»

Eine weitere direkte Linie führt von der Gebetsbitte Jesu, dass die Stunde vorübergehen möge, zur Aussage in Mk 13, 32, dass «jenen Tag und jene Stunde» niemand kennt, «auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater.» Eine exegetisch informierte Leserin weiß nun, dass sie sich mitten in der Endzeitrede Jesu befindet. Der ML, der sich zunächst auf die Gebets-Linie konzentrieren will, kann sich entscheiden, dieses Wissen aus seiner Enzyklopädie vorerst nicht zu aktualisieren. Das Wort vom Nichtwissen des Sohnes über Tag und Stunde steht am Ende einer Rede über das Kommen des Menschensohnes «nach der großen Be-

drängnis» (Mk 13, 24–27); es wird weiter expliziert durch ein Gleichnis vom Hausherrn, der dem Türhüter vor seiner Abreise den Auftrag gibt, zu wachen (Mk 13, 33–36). Die große Frage ist im gesamten Abschnitt, wann «das alles» eintritt. Mit dem austreibenden Feigenbaum wird gleichnishaft gesagt, dass der Sommer «nahe» ist (ἐγγύς, zwei Mal, 13, 28f), und in Mk 13, 30 heißt es dann, dass «dieses Geschlecht» nicht vergeht, bis «das alles geschieht». Das kosmische, apokalyptische Szenario Mk 13, 3–23 rückt also ab Mk 13, 24 immer näher heran. Gleichzeitig wird Wachsamkeit eingeschärft, weil niemand «weiß», wann das, was nahe ist, eintritt. Das Türhütergleichnis, das fast als Allegorie ausgestaltet ist, spricht sodann noch näher vom «Kommen» des Hausherrn und erlaubt den Schluss, dass der kommende Menschensohn mit dem weggehenden und wiederkommenden Herrn gleichzusetzen und dieser Jesus sei. Die angegebenen Stunden entsprechen den vier römischen Nachtwachen und passen insofern in die Welt des Gleichnisses; die Zeitangaben haben jedoch eine auffällige Entsprechung zu den nächtlichen und frühmorgendlichen Ereignissen der Passion Jesu sowie seiner Auferstehung: «ob am Abend oder um Mitternacht oder beim Hahnenschrei oder am frühen Morgen» (vgl. Mk 15, 42; 14, 30.68.72; 15, 1; 16, 2). Damit ist die Verbindung zum Kontext des Gebets- und Vaterwortes Mk 14, 35f gegeben: In Getsemani werden die Jünger, die Knechte, von Jesus, dem weggehenden Herrn des Hauses, eindringlich zum Wachen aufgefordert; die folgenden Ereignisse zeigen ihr Scheitern in eben dieser Aufgabe, und insbesondere Petrus – der erste der Knechte und Türhüter in der Allegorese von Mk 13, 33–37? – versagt in seiner Nachtwache beim Hahnenschrei.

In der Getsemanierzählung wird das scheiternde Wachen und Beten der Jünger dem Wachen und Beten Jesu gegenübergestellt. Das Wort von der «Versuchung» richtet sich zwar an die Jünger (Mk 14, 38), ruft jedoch auch die Versuchung Jesu durch den Satan in der Wüste auf (Mk 1, 13). Angesichts der intensiven Verbindung mit den beiden Intertexten über die Wachsamkeit Mk 13, 33–37 und über das Kommen des Menschensohnes in Mk 13, 26–31 stellt sich an dieser Stelle die Frage, worin die Versuchung der Jünger liegt, der sie sich nach dem Vorbild Jesu wachend und betend stellen sollen, und wann sie eintritt.

Die Stunde Jesu und das Kommen des Menschensohnes

Die Stunde Jesu wird von Jesus mit dem «Kelch» in Verbindung gebracht. Dieser ist eine biblische Gerichtsmetapher (Ps 75, 9; Jer 25, 15ff; Hab 2, 16), die Jesus im Mk auch den beiden Schülern gegenüber verwendet, die ihn aus eigener Kraft trinken wollen (Mk 10, 38f). Vor diesem Hintergrund bekommt das Gerichtswort im Intertext über den Feigenbaum und das daran

anschließende, im Kontext überraschende Wort über den Gebetsglauben Jesu (Mk 11, 23) bei einer zweiten Lektüre das Angebot einer Deutung: Glaube und inständiges Gebet angesichts des Gerichts ist für die Jünger am Gebetsglauben Jesu abzulesen, mit dem er selber der Stunde des Gerichts entgegenging. Der Fortgang der Szene im Garten macht es überdeutlich: «die Stunde ist gekommen. Jetzt wird der Menschensohn in die Hände von Sündern ausgeliefert. Steht auf, lasst uns gehen! Seht, der mich ausliefert ist nahe gekommen» (ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν, Mk 14, 41f). Dieses letzte Wort, das Jesus an seine Jünger richtet, lässt Markusleser aufhorchen: Mit dem programmatischen Ruf *πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* – «erfüllt ist die Zeit, und nahe gekommen ist das Reich Gottes» (Mk 1, 15) hatte Jesus seine öffentliche Tätigkeit begonnen.¹² Wer jedoch an deren Ende «nahe gekommen» ist, ist der Auslieferer. Das Wort *ἤγγικεν*, «nahe gekommen», legt sich im Markusevangelium wie eine große Inklusion um das öffentlich Wirken Jesu vor dem Volk; ab Mk 14, 42 spricht er nur noch im geschlossenen Raum des Prozesses. Das Stundenschema strukturiert sodann die Erzählung der Hinrichtung Jesu, die im Gebetsschrei der neunten Stunde ihren Höhepunkt findet (Mk 15, 25.33.34). Damit schließt sich der Bogen der «Stunde», der drei zentrale Aussagen über Jesu Gebetsbeziehung zum Vater miteinander verbindet: Das Nichtwissen des Sohnes um die Stunde (Mk 13, 32), seine Bitte, die Stunde möge vorübergehen (Mk 14, 35) und sein Gebetsschrei in der Stunde seines Todes (Mk 15, 34.37). Nun erkennt der ML, warum und auf welche Weise der Gebetsglaube Jesu, dem er die Erhörung zugesagt hat, auch für ihn selbst zur Erfüllung gelangt: im Einverständnis in das Kommen der Stunde, die der Vater schickt. An dieser Stelle seiner Lektüre formuliert der ML die Frage: Kommt das Reich Gottes, des Vaters, das Jesus seit Beginn seines Wirkens angekündigt hat, jetzt, mit seinem Tod?

Auf dem Höhepunkt des Prozesses gegen Jesus kommt ein weiterer und neuer Intertext hinzu, das Selbstbekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat als Messias und Menschensohn, den man «zur Rechten der Macht sitzen» und «mit den Wolken des Himmels kommen» sehen wird (Mk 14, 62). Der ML muss auf dieser Linie mehrfach vor- und zurückblättern, um mit der Strategie des Textes zu kooperieren. Er muss vor allem sein enzyklopädisches Wissen vorerst unterdrücken, das ihm hier erneut die Parusieszene einspielen will. Schon bei seiner ersten Lektüre war ihm aufgefallen, dass das apokalyptische Szenario ab Mk 13, 26 immer mehr in die Nähe rückt, bis es sozusagen in Jesu Auseinandersetzung mit seiner Stunde hereingeholt ist (Mk 13, 32; 14, 35). Wenn der ML jetzt die Richtung seiner Lektüre umdreht und von dieser Stunde in Getsemani aus zurück auf das apokalyptische Szenario schaut, ergeben sich weitere intratextuelle Korrespondenzen: Das doppelte «nahe» (ἐγγύς, Mk 13, 28.29¹³) könnte ein Echo des

an betonter Stelle platzierten «nahe gekommen» (ἤγγικεν, Mk 14, 41 und 1, 15) sein. Auch das Verb «vorübergehen/vergehen» könnte im Wortspiel intratextuelle Bedeutung bekommen: Wie die Stunde Jesu gerade nicht «vorübergeht», sondern «kommt» so wird auch «diese Generation» nicht «vergehen», sondern «das alles» geschehen sehen, weil Jesu (ankündigendes?) Wort «nicht vergeht» (Mk 13, 30f). Schließlich könnte man sogar im Sammeln der Auserwählten durch die Engel des Menschensohnes (Mk 13, 27) ein Echo der prophetischen Worte Jesu hören, mit denen er die Zerstreung der Herde nach dem Tod des Hirten und ihre erneute Sammlung nach der Auferstehung ankündigt (Mk 14, 27¹⁴). Der ML fragt sich immer intensiver, was «das alles» ist, das diese Generation eintreffen sieht.

Das Kommen des Menschensohnes und die «Auferweckung» des Jungen

Zwei Jesusworte rücken als weitere Intertexte ins Blickfeld, wenn der ML sich entschließt, noch weiter zurückzublättern: Mk 8, 38 und Mk 9, 1. Im ersten Wort Jesu wird der «treulosen und sündigen Generation» eine Erfahrung von Gericht beim Kommen des Menschensohnes «mit den heiligen Engeln in der Herrlichkeit seines Vaters» angesagt. Hier steht das erste der vier Vaterworte im Markusevangelium. Die exegetisch informierte Enzyklopädie bringt hier wieder die endzeitliche Parusie auf den Plan. Deren Verzögerung spiegele sich nach Information der Enzyklopädie im folgenden Wort Mk 9, 1,¹⁵ wo einigen der «hier Stehenden» gesagt wird, sie würden «den Tod nicht schmecken, bis sie das Reich Gottes kommen sehen in Macht»; diese Prophetie wiederum hat die markinische Textkomposition an den Übergang zur folgenden Verklärungserzählung platziert; mein ML folgt dieser Strategie ohne Weiteres und sieht das Kommen der Basileia Gottes in Macht in der Verklärung Jesu.¹⁶ Nun folgt unmittelbar auf die Verklärung die bereits gelesene Heilungserzählung des epileptischen Jungen mit dem Wort über den Gebetsglauben Jesu und die «alles vermögende» Macht Gottes (Mk 9, 23.29). Der ML, der nach wie vor auf der Spur des «Kommenden» ist, steht vor der Entscheidung, ob er die beiden Worte vom «Kommen» des Menschensohnes bzw. der Basileia als Intertext auch der Heilungsgeschichte zulassen soll. Wenn er dies tut, liest er den Text ein zweites Mal: Zunächst stellt er fest, dass die Heilung des Jungen in der Terminologie erzählt wird, die in der urchristlichen Verkündigung für das Ostergeschehen verwendet wird (ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη, Mk 9, 27); das ist noch keine neue Entdeckung. Die Personenkonstellation in dieser Erzählung ist jedoch einzigartig: Durch den kurzen Dialog Jesu mit dem Vater des Jungen über Glaube und Unglaube¹⁷ tritt Jesus gewissermaßen an die Stelle des Vaters des Jungen. In der Heilung lässt er jedoch Gott, seinen

Vater, dem «alles möglich» ist, durch sich handeln. Jesu sich vollkommen seinem Vater überlassender Gebetsglaube ermöglicht das Wunder der Heilung. Das bedeutet, dass die Aufrichtung des «wie tot» (ὡσεὶ νεκρός, Mk 9, 26) daliegenden Jungen durch die Macht Gottes durchsichtig wird auf die Auferweckung Jesu selbst, der durch seinen rückhaltlosen Gebetsglauben dem Vater «alles möglich» macht, letztlich das Wunder seiner Auferweckung aus dem Tod. Wenn der ML vor diesem Hintergrund noch einmal die Ankündigung Mk 9, 1 liest, kann er schlussfolgern: Nicht die Verklärung allein löst die Ansage des «Kommens der Königsherrschaft Gottes in Macht» ein, sondern auch die Auferweckung des Jungen, die wiederum ein Vorzeichen ist für die Auferweckung Jesu von den Toten. Nun liest der ML die Heilung des Jungen samt ihrer Tiefensemantik präzise als die Antwort auf die offene Frage der Jünger, mit der die Verklärungserzählung geendet hatte: «Was das sei: von den Toten auferstehen» (Mk 9, 10).

Das «Kommen» in der Auferstehung als apokalyptisches Widerfahrnis

Das Kommen der «Königsherrschaft (*Basileia*) unseres Vaters David» bejubeln auch die Menschen beim Einzug in Jerusalem und meinen damit konkret das Kommen Jesu (Mk 11, 9f). Der ML bringt aus den Intertexten (Mk 8, 38; 9, 1; 13, 26; 14, 62) sein Wissen über die österlichen Konnotationen des «Kommens des Basileia» mit und liest die markinische Szenenkomposition Mk 11, 1–25 zum dritten Mal: Der Ruf des Volkes bildet den Auftakt zur Komposition von Tempelaktion und Feigenbaum, denen Jesus nicht in apokalyptischen Worten das Gericht verkündet, sondern es *an ihnen* in prophetischer Zeichen-Sprache, sozusagen als prophetische Performance, inszeniert. Die Gerichtsaktion über den Tempel, das entwürdigte «Haus des Gebets», wird angekündigt durch das Zornwort über den Feigenbaum und gedeutet durch das zeichenhaft vollzogene Urteil über den Baum. Sensibilisiert durch das österliche Signal, das mit dem Stichwort der kommenden Basileia gegeben ist, liest der ML die Gebetsunterweisung an die Jünger in Mk 11, 24f, die sich an den «bergeversetzenden Glauben» anschließt, als Ankündigung des neuen Tempels, der ein Haus des vertrauenden Gebets und dessen Erhörung durch Gott sein wird; auch die sündenvergebende Funktion des Tempels ist in diesem gereinigten Tempel gegeben. Nur in österlicher Perspektive kann man so lesen. Dann aber öffnet sich das düstere Bild des vertrockneten Baumes auf eine Versöhnung hin. Der Baum taucht in Mk 13, 28 noch einmal auf, diesmal grünend im Gleichnis als Zeichen des (österlich) kommenden Menschensohnes. Der ML setzt beide Zeichen zu einander in Beziehung: Der vertrocknete Baum repräsentiert das Todesurteil im Gericht, der grünende Baum die mit dem (österlichen) Kommen

des Menschensohnes beginnende Aufhebung des Urteils. Die Gerichtskonsequenz in der jesuanischen Verkündigung wird auf die Gnadenchance hin geöffnet.¹⁸

An dieser Stelle seiner Lektüre bildet der ML die Hypothese, dass «jener Tag und die Stunde», von der Jesus in Mk 13, 32 spricht, nicht nur in Beziehung steht zu den Stunden der Passion und des Todes Jesu, sondern zum «Kommen» des Menschensohnes, das sich in der Überwindung des Todes durch die Macht des Vaters ereignet. Deshalb «kommt» in diesen Geschehnissen auch die *Basileia Gottes in Macht* (ἐν δυνάμει, Mk 8, 38). Ohne die Intertexte der Verklärung und der Heilung des Jungen wäre das «alles ist möglich» (πάντα δυνατὰ) in Mk 9, 23 vor allem auf das Gebetswort in Getsemani und die Stunde der Passion hin gelesen worden. Wenn die Hypothese meines ML stimmt bzw. meine Kooperation mit dem Text bisher gelungen ist, dann wird man sagen können: Die Stunde der Passion, des Ärgernisses und der Zerstreung (Mk 14, 27) geht dem Kommen des Menschensohnes voraus, der die Schafe wieder sammelt (Mk 14, 27) und ihnen nach seiner Auferstehung vorangeht. Es ist das *Ereignis der Auferstehung Jesu von den Toten*, des Kommens Jesu in der Macht Gottes, das als ein apokalyptisches Widerfahrnis mit kosmischen Zeichen beschrieben (Mk 13, 24–27; 8, 28) und von Jesus selbst «dieser Generation» angesagt wird (Mk 9, 1; 13, 28–31)!¹⁹

2. Rückschau und Interpretation

Der Kontext der Markusforschung: Am Beginn stand die Krise

An dieser Stelle verlasse ich meinen ML, der mir bei meinem Lektüreprozess gedient hat. Als exegetisch informierte Leserin schaue ich auf seine Lese-Wege zurück und versuche, sie in das Gesamt der Markusexegese einzuordnen.

Das Markusevangelium endet wie ein modernes Theaterstück: offen, mitten in einer Krise. Das spiegelt, so die Markusforschung, die Krise, aus der heraus der Text des ältesten Evangeliums entstanden ist und auf die er eine Antwort geben will. Die Ursachen der Krise werden in unterschiedlichen Faktoren gesucht: im Trauma der Tempelzerstörung während des blutig niedergeschlagenen jüdischen Aufstands, im Traditionsabbruch durch das Sterben der Augenzeugen der Gründungsereignisse, in der Enttäuschung über die ausbleibende Wiederkunft des Herrn oder in den Schwierigkeiten, die das Leben als Minderheit in den Städten des römischen Reiches mit sich brachten. Die größte Krise bedeutete jedoch die Abwesenheit des Herrn. Wurde in der älteren Exegese die Anwesenheit des Auferstandenen

als Grunddynamik im Neuen Testament betont,²⁰ so spricht die gegenwärtige Exegese immer klarer von der Bewältigung der fundamentalen Abwesenheit des Herrn, die die urchristliche Theologie zu leisten hatte.²¹ Der älteste Evangelist wird als besonders radikaler Theologe der Abwesenheit gesehen: Für David du Toit ist die «Zwischenzeit» zwischen Auferstehung und Wiederkunft Jesu eine Zeit der Trauer, der Zerstreuung, des Unheils und der Gefahr nicht nur für Leib und Leben sondern auch für den Verlust des Glaubens und damit des Heils.²² Sie ist eine mit apokalyptischen Motiven geschilderte Endzeit angesichts des kommenden Gerichts des Menschensohns. Auch Sandra Hübenthal geht von der «Krise als Basiserfahrung» aus und entwickelt ihr Konzept des Markusevangeliums als Leistung einer Gedächtnisgemeinschaft.²³ Die Krise verortet sie nicht mehr in einer unmittelbaren traumatischen Erfahrung, sondern in einer «sich *generell* verändernden Situation, die nach Selbstvergewisserung fragt.»²⁴ Beide Autoren erklären je auf ihre Weise das Fehlen der Erscheinungen des Auferstandenen im Markusevangelium: Für du Toit handelt es sich um eine programmatische «Entwertung» der Erscheinungen, was er als Reaktion auf eine «wuchernde Osterüberlieferung» deutet.²⁵ Ihr setze der Evangelist seinen «Entwurf von der radikalen Abwesenheit des Erhöhten» entgegen, der «konsequent auf den Irdischen und seine immer gültigen Worte» verweist.²⁶ Hübenthal argumentiert mit den Bedürfnissen der Erzählgemeinschaft: «Die Wucht der Erzähldynamik würde durch Erscheinungsgeschichten untergraben. Wenn die abschließende Botschaft des Markusevangeliums lautet, dass die Begegnung mit dem Auferstandenen im Alltag (im Text: in Galiläa) stattfindet, dann wären herausgehobene Erscheinungserzählungen kontraproduktiv.»²⁷

Die Krise der Auferstehung Jesu von den Toten und das Gebet

Nun hat mein ML auf der Suche nach dem Gebet Jesu ganz neue Kooperationen mit dem Text des MK vollzogen. Könnte man die Krise am Beginn des Markusevangeliums, so frage ich, auch noch ganz anders imaginieren? Waren nicht der Tod *und die Auferstehung Jesu* aus Toten die Basiserfahrung des Christentums, die eine Erfahrung einer fundamentalen Krise ist? Die Erschütterung der Auferstehung spiegelt sich in den Aussagen über das Kommen des Menschensohnes, die die Unvorstellbarkeit und Bildlosigkeit des Geschehens mit apokalyptischen Sprachbildern füllen. Die Auferstehung wird im Markustext nicht narrativ repräsentiert, sondern im Sprachmodus der vollmächtigen Ankündigung als Ansage eines apokalyptischen Widerfahrnisses Jesus selbst in den Mund gelegt. Gesucht wird von der Erzählgemeinschaft des Markusevangeliums nicht eine Theologie zur Bewältigung

der Zwischenzeit bis zur Parusie, sondern eine Theologie, die den inneren Zusammenhang zwischen der «Stunde» des Gerichts und dem «Kommen» des Menschensohnes, zwischen dem Kreuz und der Auferstehung als den beiden Ausgangspunkten der *einen* urchristlichen Krisenerfahrung zu erhellen vermag. Meine Frage ist also, ob nicht die Auferstehung des Gekreuzigten von den Toten die Krise ist, die die markinische Theologie des abwesend anwesenden Herrn hervorgebracht hat.

Zur Verdeutlichung versuche ich folgende thesenhafte Vorstellung²⁸ oder ein imaginatives Gedankenexperiment, das in seiner zugespitzten Einseitigkeit vielleicht etwas sichtbar machen kann: Am Beginn der neutestamentlichen Überlieferung steht der krisenhafte Schock eines doppelten Verlustes. Denn Jesus wird zweimal verloren: auf Golgota und in dem Ereignis, das die Christen später Ostern nennen werden. Die verstörenden Elemente in den Begegnungen mit dem Auferstandenen, das Erschrecken, die Flucht, das Nicht-Erkennen und die Sprachlosigkeit spiegeln den Schock dieses zweiten Verlustes, der von allen, die Jesus von Nazaret gekannt hatten, vollzogen werden musste. Was auf dem Schädelberg geschehen war, war schrecklich, aber vorstellbar: Der Verlust eines teuren Menschen, der grausame Tod eines Unschuldigen, der Zusammenbruch der Lebenspläne und Hoffnungen, die eigene Schuld im Versagen angesichts roher Gewalt. Was jedoch die Begegnung mit dem Auferstandenen einforderte, überstieg das Vorstellbare: Es bedeutete, den, den man zu kennen geglaubt hatte, erneut und noch radikaler verlieren zu müssen. Wer ist der, den man Rabbi nannte und jetzt als Kyrios anrief? Die Auferstehung des Gekreuzigten ist alles andere als ein Happy End, sondern eine tiefgreifende Erschütterung, die an die Wurzel des Glaubens und der Existenz der Jünger und Jüngerinnen rührte und sie in einen krisenhaften Dauerzustand versetzte.²⁹ Aus dieser Situation ergibt sich die innere Notwendigkeit, den Jesus, den man doppelt verloren hat, wieder zu erinnern und zu vergegenwärtigen. Wer war er? Wie ist er zu verstehen, ausgehend von der umstürzenden Erfahrung seiner Auferstehung und seiner neuen, unfassbaren Präsenz in Abwesenheit oder seiner Gegenwart in der Weise des sich-Entziehens?

Das Markusevangelium kann gelesen werden als Bearbeitung einer krisenhaften Erschütterung, die mit apokalyptischen Motiven versprachlicht und gedeutet wird. Der Sturz der Himmel steht jedoch nicht erst bevor, sondern ist bereits eingetreten mit der Auferstehung des Gekreuzigten von den Toten. Nicht auf ein zukünftiges Weltende schaut der verstörte Blick der Erzählgemeinschaft, sondern auf das Beben von Ostern, das ihre Welt zum Einsturz gebracht hat und das immer noch nachbebt. Der Schock der Frauen am Grab wird nicht in einer Begegnung mit dem Auferstandenen aufgelöst, sondern durch das gesamte Evangelium hindurch gedeutet. Auf diese Weise wird die Krise in eine Gesamtsicht des Christusereignisses ein-

geordnet und so «bearbeitet». Der Weg zurück nach Galiläa steht deshalb nicht für die Rückkehr in einen «Alltag»; vielmehr bedeutet er die Anstrengung, das Leben des Irdischen, seine Worte und Taten, angesichts seiner Auferstehung sinnstiftend zu erinnern und erzählend zu vergegenwärtigen. Die Not des Glaubensverlustes, wiederum in apokalyptischer Sprache (Mk 8, 38) als Glaubensabfall angesichts des «Gräuels»³⁰ bedrängend vor Augen gestellt, war nach der Auferstehung keineswegs gebannt. Die Auferstehung zu «glauben» bedeutet auch, das Kreuz zu «glauben» und damit den Weg der Nachfolge des Gekreuzigten in seiner Anstößigkeit (vgl. Mk 14, 27).

Es ist die Haltung des Glaubens, Betens und Wachens, die das Evangelium zur Bewältigung und Bewahrung in der Krise benennt und in seinem Verweissystem durch den gesamten Text hindurch entfaltet. Im Zentrum steht das Gebet Jesu selbst, mit dem er sich dem Vater in der Stunde des kommenden Gerichts überlässt (Mk 14, 36.41f). Dieser «Gebetsglaube» ist der innerste Kern seiner Gottesbeziehung und damit der Offenbarung Gottes im Markusevangelium. In der Heilungsgeschichte Mk 9 leuchtet er auf als der Glaube Jesu an die alles vermögende Macht seines Vaters angesichts des Todes. In Mk 11, 23 weist der bergeversetzende Glaube auf die Kraft des Bittgebets im Angesicht des kommenden Gerichts, Getsemani vorwegnehmend. Dort, in der Nacht der Überlieferung, ist Jesu wachendes Beten in der Versuchung der konkrete Vollzug des «nicht Wissens» um die «Stunde» (Mk 13, 32), Gebetsglaube und Ringen angesichts der Unverfügbarkeit Gottes. Die Jünger sind im Evangelium Zeugen dieser Gebetsituationen Jesu und Adressaten seiner deutenden Worte. An sie richtet Jesus explizit die Aufforderung, seinem wachenden und betenden Glauben zu folgen. In ihrer eigenen Auseinandersetzung, Anfechtung, Verlassenheit und Versuchung zum Glaubensverlust wird ihnen im Evangelium immer wieder Jesus selbst vor Augen gestellt, der sich dem Willen des Vaters rückhaltlos übergibt. Die Krise im Hintergrund des Markusevangeliums ist der Glaube selbst. Es ist die Verbindung mit Jesus, dessen Gebet bis in die Gottverlassenheit vordringt, in der diese Krise bestanden werden kann.

Vater unser

Eine letzte, überraschende Beobachtung: Die Texte und Worte, die sich entlang der Gebetslinie im Markusevangelium finden, können wie eine Interpretation des Vaterunser-Gebets gelesen werden, das Markus ja nicht überliefert, das aber durchgehend in seiner Gebetslehre vorhanden ist. Nahezu alle zentralen Stichworte des Herrengebets sind in den Texten der markinischen Gebetslinie enthalten: Alle Vaterworte des Markusevangeliums; alle Stellen, in denen das «Kommen» der Basileia angesagt ist (Mk 1, 15; 9, 1;

11, 9); die einzige Markusstelle, in der vom «Wollen» des Vaters die Rede ist (Mk 14, 36); die einzige Formulierung, in der Gott als Subjekt des «Erlassens» von Schuld³¹ genannt wird und dies in Verbindung mit dem gegenseitigen Erlassen unter den Menschen (Mk 11, 25), sowie das Thema der Versuchung. Um jedoch erkennen zu können, ob hinter diesen intertextuellen Verbindungen eine Intention oder Strategie eines kanonischen Textes zu entdecken ist, müsste ich meinen Modellleser erneut auf Reisen schicken.

ANMERKUNGEN

¹ Mk 1, 35; 6, 46; 14, 35–39. Ferner erwähnt Mk das Dankgebet bei der wunderbaren Speisung (Mk 6, 41; 8, 6) und im Abendmahlsaal (14, 22f). Das Aufstöhnen vor der Heilung des Taubstummen Mk 7, 34 könnte als wortloses Gebet gedeutet werden.

² In Mt sind es 33 Stellen, und insgesamt steht «Vater» im NT fast 250 Mal für Gott.

³ Vgl. als Einführung in die semiotische Lesetheorie: Silvia PELLEGRINI, *Elija – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium* (HBS 26), Freiburg 2000, 49–148.

⁴ Vgl. dazu Umberto ECO, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München 1990, 61–83; zur Anwendung dieses Konzepts für die Exegese vgl. PELLEGRINI, Elija (s. Anm. 3), 79–122; Margareta GRUBER, *Der Quelle zu trinken geben. Eine intratextuelle Lektüre von Joh 4, 1–42, Joh 7, 37–39 und Joh 19, 28–37, verbunden mit einer methodischen Überlegung zum Modell-Leser*, in: Georg STEINS – Egbert BALLHORN (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispiele exegesen und Methodenreflexion*, Stuttgart 2007, 314–330.

⁵ ECO, Lector (s. Anm. 4), 113.

⁶ Deshalb gleicht der ML im Grunde «einem auf seinen Text spezialisierten Fachidioten», so Peter STOCKER, *Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien*, Paderborn 1998, 98, der aber entscheidend hinzufügt: «Theoretisch brauchbar ist er gerade deswegen.»

⁷ Τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνάτῃ τῷ πιστεύοντι. Hier schließe ich mich der Interpretation von Jean Carmignac an, der den Dativ «dem Glaubenden» als Dativ Commodi (zu Gunsten von) und nicht als Dativ Auctoris übersetzt, vgl. Jean CARMIGNAC, *Ah! Si tu peux! ... Tout est possible en faveur de celui qui croit*, in: William WEINRICH, *The New Testament Age. Essays in Honour of Bo Reicke*, Macon GA 1984, 83–86.

⁸ So auch Wilhelm THÜSING, *Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie*, in: Karl RAHNER – Wilhelm THÜSING, *Christologie – Systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg 1972, 213.

⁹ THÜSING, Zugangswege (s. Anm. 8), 213f.

¹⁰ Auch hier findet sich ein *dativ commodi*.

¹¹ So auch THÜSING, Zugangswege (s. Anm. 8), 213. Alles andere sei absurd.

¹² Auf die Versuchung Jesu in 1, 13 als Intertext wurde bereits hingewiesen. Jetzt verstärkt ἡγγικεν in Mk 1, 15 diese Verbindung.

¹³ Nur hier im Mk.

¹⁴ In Mk 16, 8 ebenfalls durch einen Engel begonnen.

¹⁵ Vgl. z. B. Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn 1979, 26.

¹⁶ Dies schließt andere Identifizierungen auf der Ebene des Gesamttextes nicht aus, vgl. dazu unten. Die fachexegetische Diskussion diskutiert das breit.

¹⁷ Dieser Dialog ist nur bei Markus zu finden.

¹⁸ Im Lukasevangelium wird diese Strategie explizit weiter ausgebaut werden (Lk 13,1-9). Lk fügt das Bild vom fruchtlosen Feigenbaum, vielleicht sogar in bewusster intertextueller Spiegelung und Korrektur der markinischen Erzähltradition, in seine Sondergutkomposition aus Umkehrruf und Gleichnis vom sorgenden Weingärtner ein und setzt dadurch den Vollzug des Urteils in seiner metaphorischen Welt sozusagen aus. Vgl. dazu Margareta GRUBER, *Gerichtskonsequenz oder Gnadenchance? Das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum Lk 13,6-9*, in: Ruben ZIMMERMANN (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 579–585.

¹⁹ Dies ist wohlgerne keine Aussage über den historischen Jesus, sondern über den Jesus im Text des Markusevangeliums. Der ML meiner prozeduralen Lektüre hat keine «hinter» seinen Text zurückreichende Kompetenz.

²⁰ Vgl. dazu die Zusammenstellung entsprechender Zitate der Forschungsgeschichte bei David DU TOIT, *Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen* (WMANT 111), Neukirchen-Vluyn 2006, 1–4.

²¹ Ich weise insbesondere auf zwei neuere Arbeiten zum Markusevangelium hin: DU TOIT, *Der abwesende Herr* (s. Anm. 20), 1–7, 437–445; Sandra HÜBENTHAL, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT 253), Göttingen 2014, hier insbes. 221–226; 454f.

²² DU TOIT, *Der abwesende Herr* (s. Anm. 20), 133–149. Dies zeigt er insbesondere auf an Mk 13, vgl. 227f, 438f und 443. Für du Toit ist das Evangelium der Ersatz des abwesenden Herrn.

²³ Vgl. HÜBENTHAL, *Das Markusevangelium* (s. Anm. 21), 221–126; 454f. Bei Hübenthal liegt der Fokus auf der identitätsbildenden Funktion der Erzählung der Jesusgeschichte durch die Erzählgemeinschaft. Die Krise wird narrativ bearbeitet.

²⁴ Ebd., 454.

²⁵ Vgl. DU TOIT, *Der abwesende Herr* (s. Anm. 20), 401–417, 442.

²⁶ Ebd., 442.

²⁷ HÜBENTHAL, *Das Markusevangelium* (s. Anm. 21), 224f.

²⁸ Mehr kann es an dieser Stelle nicht sein. Man sollte sich allerdings vor Augen halten, dass auch etwa die Vorstellung einer urchristlichen Parusieerwartung und ihrer Enttäuschung auf solchen imaginativen Komponenten beruht; diese haben sich allerdings in den letzten 100 Jahren fest ins kollektive Gedächtnis der Exegese eingegraben.

²⁹ Christian Strecker spricht in kulturanthropologischer Perspektive von einem Zustand dauerhafter Liminalität oder des permanenten Übergangs vom Tod zum Leben, vgl. Christian STRECKER, *Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang. Erläuterungen zur lebenstransformierenden Kraft des Todes bei Paulus im Kontext antiker Thanatologien und Thanatopolitiken*, in: Martin EBNER u.a. (Hg.), *Leben trotz Tod* (JBTh 19), Neukirchen-Vluyn 2004, 259–295.

³⁰ Ist das βδέλυμα, der «Gräuel» in Mk 13, 14, (auch) eine aus dem Danielbuch entnommene Chiffre für den Skandal des Kreuzes? Chiffren sind immer offen, das gilt auch für Dan 12, 11 und Mk 13, 14.

³¹ Hier: Übertretungen (παρπτώματα); Schuld (ὀφείλημα) kommt im Mk nicht vor.

ERICH GARHAMMER · WÜRZBURG

«BESCHREIBEN, WAS EINEN
AN DER GURGEL PACKT»

Vaterbilder in der Gegenwartsliteratur

In seinem Beitrag für die Festschrift von Eugen Biser aus dem Jahre 1983 bezieht sich Wolfgang Frühwald¹ auf Ergebnisse des Heidelberger Psychopathologen Hubertus Tellenbach: Dieser spricht von der Dekomposition des Vaters und des Vaterbildes als einer der aktuell schwersten Krankheiten. Diese Dekomposition, so Frühwald, spiegle sich auch in der Literatur. Als Beispiel führt er «Die Reise» von Bernward Vesper an.² In diesem Buch sagt sich Vesper von seinem Vater, dem völkischen Schriftsteller Will Vesper (1882–1962), los, der während des Nationalsozialismus ein anerkannter Dichter gewesen war und es zu hohen Staatsehren gebracht hatte. Bernward Vesper widmet sein Buch Felix, dem gemeinsamen Sohn mit Gudrun Ensslin. Das Motto des Buches lautet: «Wir können die Herrschenden nicht zwingen, die Wahrheit zu sagen, aber wir können sie zwingen, immer unverschämter zu lügen.» Die Geschichte seines Vaters gestaltet er zur «geschichte des mannes, der am kinderbett nicht nur als der mann überhaupt erschien, sondern als der magier, der gott, der mit unsichtbaren kräften kommuniziert» (668). Aus dieser Vaterikone wird dann der durchschaute Vater: «erst lakei, dann agent der herrschenden klasse, und im verein mit ihr unsere kindheit zerstört, unser gehirn verwüstet, unseren charakter geschwächt, unsere vernunft und kritik erstickt, und zu diesem zweck die heiligen gefühle, die kinder von geburt an an die eltern binden mißbraucht.» (675)

Zu einem ähnlichen Befund bezüglich Vaterbild kommt Helmuth Kiesel in seinem Aufsatz «Das Vaterbild der deutschsprachigen Literatur der Nach-68er-Zeit»³. Zu seinen untersuchten Beispielen gehören neben Bernward Vespers «Reise», Christoph Meckels «Suchbild» und Ingeborg Bachmanns «Der Fall Franza». Kiesels Urteil: die Literatur der 70er und 80er Jahre ging mit den Vätern hart ins Gericht, seit dem Beginn der 90er Jahre aber scheint sich der Ton zu ändern. Beispiele und Beweise dafür sind Hanns-Josef

ERICH GARHAMMER, geb. 1951, Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg.

Ortheils «Abschied von den Kriegsteilnehmern» (1992) und Martin Walsers «Ein springender Brunnen» (1998). «Es scheint, dass die Tribunalisierung und Verurteilung der Väter, die in den 70er Jahren begann, ihren Höhepunkt überschritten hat und dass nun eine angemessenere Sichtweise aufkommt.»⁴

Mein Beitrag unternimmt eine Stichprobe zum Vaterbild in der aktuellen Literatur. Dabei wird keine moralische Sonde angelegt, auch kein repräsentativer Querschnitt versucht, sondern es wird eher nach dem Ton der jeweiligen Bücher gefragt, die sich mit Vätern befassen.

Prägung durch die Herkunft: Botho Strauß

Botho Strauß nimmt seinen 70. Geburtstag zum Anlass, über seinen Vater zu schreiben, der ihm in seiner Kindheit und Jugendzeit fremd geblieben war.⁵ Die tägliche Aufstehzeremonie des Vaters, das Anziehen vor dem drehbaren Ankleidespiegel, das Binden der Krawatte, das sich Abmühen mit den Manschettenknöpfen, die Befestigung des Strumpfes mit Halteriemen und das Stecken der Nadel mit Perle in den Krawattenknoten sind ihm erinnerlich. Er habe dieses Verhalten affig und eitel gefunden. Er wollte seinen Vater gewöhnlicher haben, er sollte nicht auffallen, nicht vornehm sein, sondern ein schmuckloser Mensch, so wie die Väter seiner Freunde.

Diese negative Bewertung und die Distanzierung von damals sind für den 70-jährigen Botho Strauß nicht mehr nachvollziehbar, er bemerkt an sich selber, wie ihn sein Vater geprägt hat und manche seiner Verhaltensweisen den seinen von heute ähneln.

Ich wundere mich, wie diese frühe Prägung nun, da ich längst selber ins Alter des Vaters eintrat, langsam, aber unerbittlich ihre Wirksamkeit entfaltet. Die Strenge des Vaters, sogar einzelne seiner Ansichten steigen wie eigene Erfahrungsbestände ins Bewußtsein. Man altert, trotz der sozialen Bedeutungslosigkeit von Tradition, immer noch geradewegs in das hinein, was man einst als rettungslos veraltet empfand. Vielleicht sucht man auch nur die letzten Spuren einer Überlieferung für sich selbst zu sichern, und dann tut sich auf einmal unter dem klapprigen, zugigen Verschlag einer deutschen Nachkriegsherkunft ein festerer Boden auf, als man ihn bei den späteren geistigen Landnahmen je unter die Füße bekam. (12f)

Die Schrulligkeiten des Vaters, seine ehernen Prinzipien, seine Unangepasstheit werden nun zur Pretiose, zum Schatz. Vor dem Blick dieser späten Einsicht werden eher die eigenen Verhaltensweisen von damals problematisch: Das Unverständnis dem Vater gegenüber, die ständig zur Schau getragene Skepsis, aber auch der nicht betrauerte Tod.

Ich habe deinen Tod nicht zu mir genommen damals, im Jahr des Aufbruchs, 1971. Ich war zum Vorwärtsblicken unterwegs, und die Trauer bewegte mich nicht. Ich dachte auch, er käme dir recht. Ich sah, daß du zuletzt genug hattest und dir das Leben zu schwer wurde. Sicher, nur um mich vor dem Angriff des Schmerzes abzuschirmen, habe ich dich für erlöst erklärt. Erst langsam bin ich dann hineingewachsen in deinen Tod und diesen umfassenden Sinn für Vermissten. (15)

Aus dieser nicht vollzogenen Trauer von damals erwächst nun Dankbarkeit und «nachgetragene Liebe» (Peter Härtling). Dieser versöhnte Blick zurück wird als Vorzug des Alterns erfahren und wahrgenommen: Die einzige Erweiterung des Horizontes bestehe im Alter ja darin, dass sich das Gewesene öffnet. Durch die Erinnerung wird man reicher, nicht mehr durch die unendlich offenstehende Zukunft. Solch ehrliche Erinnerung kennt freilich kein rührseliges «Weißt du noch» oder billige Verklärung, sondern sie wird zur Unmittelbarkeit des Damals, zur Überwältigung durch das Damals. Erinnerung ist kein Defizitgefühl, sondern ermöglicht eine neue Nähe und zoomt die Bilder von damals noch einmal heran; dabei entstehen Bilder voller Zärtlichkeit, aber auch von Reue.

Es sind die Hände meines Vaters, die mir den Sinn dafür gaben, daß die Eigenschaften, das Herz eines Menschen vordringen können bis in seine äußeren Gliedmaßen. Gliedmaßen von Güte und Mut, kein verlegenes Anhängsel. Sie lenkten mich [...] ich kenne sie nicht als Faust [...] Die Hand hat mich gestraft und liebkost; sie hat mir die ersten Blumen gewiesen und die erste Zeile im Buch. (36)

Die Beschreibung der Hände wird zu einer liebevollen Meditation des väterlichen Charakters. Im Unterschied zu seinen Händen zeigen sich die Hände der Menschen heute ganz anders: Zupfend, sich verhaspelnd, unstill, oft zur Faust geballt und zwar dort, wo sie die meiste Zeit verbringen, nämlich in den Hosentaschen. Aber auch Peinlichkeiten werden nicht verschwiegen, die Schuldgefühle aufkommen lassen: er habe sich geniert, wenn der Vater ihm mit seinen Freunden auf dem Schulweg begegnete, wenn er ihm entgegen kam auf dem Rückweg von seinem Morgenspaziergang. Nie vergesse er das bittere Lächeln, mit dem er zu verschmerzen suchte, dass er verleugnet wurde. Dabei hatte er sein ganzes Wesen abweisend und stolz gemacht um seine Entstellung herum.

Den Stolz des Vaters, seine Marotten, seine Achtsamkeit auf das Äußere deutet er nun als Reaktion auf seine Kriegsverletzung, den Verlust des linken Auges während des Ersten Weltkriegs, als ein Projektil oberhalb der Nasenwurzel die linke Stirnwand durchschlug. Ab diesem Zeitpunkt wird das Leben zur Herausforderung, Haltung zu bewahren. Während der jugendli-

che Sohn dieses Verhalten als seltsam abtut, wird es für den 70-jährigen zum bewunderungswürdigen Lebensausdruck.

Das Buch von Strauß ist nicht nur frei von jeglichem Ton der Tribunalisierung oder billiger Anklage, es ist nachgeholtes Verstehen, Vergebungsbitte, Ausdruck von Bewunderung und Verehrung. Das Gebot «Du sollst Vater und Mutter ehren» wird nicht moralisch eingefordert, sondern literarisch vollzogen. «Morgen wird die Wohnung entrümpelt. Morgen wird mein Zuhause aufgelöst» (96) – so endet das Buch von Botho Strauß. Gerettet aber wird das Bild des Vaters, die Erinnerung wird zur Buchstabierübung der eigenen Identität und zur Verdanktheit des Lebens.

Vaterhass oder Hiobsche Revolte: Sibylle Lewitscharoff

Sigrid Löffler hat den Roman «Apostoloff» von Sibylle Lewitscharoff ein Vaterhass-Buch genannt, hinter dem sich enttäuschte Vaterliebe verberge und zugleich ein Selbstbeichtigungs-, Selbstverspottungs- und Selbstverurteilungston der Ich-Erzählerin.⁶ Hinter dem Vaterhass zeigt sich meines Erachtens jedoch noch eine ganz andere Haltung. Die Autorin Lewitscharoff verabscheut es, das eigene Leben einfach hinzuschmeißen, sie hat eine eigene dezidierte Vorstellung mit Niederlagen umzugehen. Formuliert hat sie diese Gedanken pointiert in ihrer Klagenfurter Literaturrede⁷ aus dem Jahre 2010, in der sie zwei Spezialisten der Niederlage benennt: Hiob und Jesus. Hiob, der seine eigene Geburt verflucht, den Tag verwünscht, an dem er geboren wurde, schreit seine Klage hinaus. Er besteht aller Einreden der Freunde zum Trotz auf seiner eigenen Unschuld und stellt seine Fragen in solcher Drastik und Dramatik, dass er sogar Gott zur Antwort reizt. Jesus stirbt in Gottverlassenheit und fern von jeglicher Auferstehungsgewissheit. Hiob wird am Schluss von Gott als unschuldig erwiesen und Jesus wird der Auferstehung teilhaftig. Für Lewitscharoff sind Schriftsteller ebenfalls solche Verwandter von Niederlagen. Sie verwandeln Kränkungen, öffentlichen Liebesentzug, Geldmangel und Unbehaustheit in der Welt in einen ästhetischen Gewinn. Mag ein Text auch noch so von Schwärze geprägt sein, der Autor, der ihn geschrieben hat, trägt längst den Kopf wieder oben, hat seine Antennen ausgefahren und zelebriert nun seine Lust an der erlittenen, aber überwundenen Pein. So kann Lewitscharoff den Kandidaten und Kandidatinnen für den Bachmann-Preis Trost und Zuversicht spenden. Sie empfiehlt ihnen das Urteil gefasst entgegen zu nehmen, in der Haltung der gezeigten Demut, in der sie eine Hand auf den Handrücken der anderen legen und den Kopf leicht senken:

Nein, das bedeutet nicht, dass Sie beten. Die ineinandergeschobenen Finger zeigen nur an, dass Sie bei sich sind. Aber gerade in dieser Haltung ist es möglich, dass ein Härchen auf Ihrem Haupt keck nach oben weist und sich stracks auf die Suche nach den heimlichen Verbindungen begibt. Auf dass alles, was im Diesseits auf Sie hernieder geht, sich dereinst, wenn Sie vom höchsten Richter erkannt und mit sich selbst bekannt werden, wandle in himmelhoch jauchzende Freude.

Lewitscharoff entwirft hier geradezu ein Lebensmodell, mit Niederlagen umgehen zu können, das Urteil der Menschen nicht mit dem Urteil Gottes zu verwechseln und den ewigen Richter höher zu schätzen als alle medialen Staatsanwälte und Literaturpäpste. Diese Haltung hat allerdings eine Voraussetzung: eine Beziehung zur Transzendenz, das Bewohnen einer zweiten Welt.

Genau dies aber vermisst die Ich-Erzählerin im Roman «Apostoloff»⁸ an ihrem Vater. Dabei war er durchaus ein Vater im Sinne eines guten Ernährers, sie könne sich nicht beschweren. Sie wurde ernährt, nicht geschlagen, habe eine lange Ausbildung finanziert bekommen, zu guter Letzt reichte es sogar zu einem bescheidenen Erbe.

Der Vater, Gynäkologe von Beruf, wurde von seinen Patientinnen angehimmelt, die Familie erlebt ihn allerdings als Arzt-Wrack. Wie ein Alp liegt er auf der Familie:

Wenn er seine ausgeleierte Weste aus dem Schrank holte, wußten wir, was kam. Es verlosch die Welt um ihn her, für zwei Monate, immer im Frühjahr, und wir waren dazu verdammt, mit ihr zu verlöschen. Geschleich um seine verschlossene Kammer, schüchternes Gepöck, zaghafte Frage, ob er etwas essen wolle, und keine Antwort. Öffnete man die Tür einen Spalt, schwoll etwas so Muffiges daraus hervor, daß man sie schnell wieder zumachte. Er lag auf dem Sofa wie verwest.⁹

Der Vater wird als stinkendes Aas geschildert. Aber nicht diese ständige Frühjahrs-Depression macht die Erzählerin ungehalten, der Vater ist beileibe nicht so abwesend und verdrießlich wie die meisten Väter der Schulkameradinnen. Etwas anderes macht seinen Mangel aus: er hat keinen Draht nach oben, liest nicht in der Bibel. Sein Vorname Kristo wird ihm nicht zur Hilfe, sondern zur Belastung. Der Vater ist ein Transzendenzverweigerer. Gerade diese Verstopfung nach oben macht ihn einsam und sein Sterben wird schließlich zum Selbstausschlag seines Lebens.

Sibylle Lewitscharoff dagegen schwebt ein anderes Sterben vor. Dafür hat sie ein Beispiel, das sie in ihrer Dresdner Rede¹⁰ entfaltet hat: ihre schwäbische Großmutter, eine zutiefst religiöse Frau. Sie stirbt mit 73 Jahren an einer Krebserkrankung. Sie hatte ein einfaches Credo: hilf den Schwachen und führe ein gottergebenes Leben. Vor dem Jesus, von dem ihr die Großmutter immer erzählte, habe sie nie Angst verspürt:

Als es auf den Tod zuing, kam keine Klage über ihre Lippen. Ihre einzige Sorge galt uns, denen, die zurückbleiben würden. Für sich selbst war sie zuversichtlich, dass es ihr irgendwann vergönnt sei, das Himmelreich zu erlangen. Sie versprach, bei Jesus ein Wort für mich einzulegen, strich mir sanft über den Kopf, starb zuversichtlich und ruhig, ohne ein erschreckendes Sterbetheater aufzuführen. Was bei mir selbst als religiöse Bindung bis heute haften geblieben ist, verdanke ich der Erziehung meiner Großmutter, die – soweit ein Mensch dies zu sein vermag – ein guter Mensch gewesen ist.

Von diesem Sterben setzt sie das Sterbetheater ihres Vaters ab. Damit meint sie nicht nur seinen Selbstmord in der Arztpraxis, sondern auch den Pomp der bulgarischen Begräbnisse, den sie in ihrem Roman «Apostoloff» persiflierend inszeniert. Aber auch die Mutter starb keineswegs befriedet oder versöhnt, sondern als rebellische Wutperson in einem evangelischen Krankenhaus. Die Schwestern waren entsetzt, als sie alles, was auf ihren Nachtkästchen stand, gegen ein Kruzifix warf. Die Schwestern vermuteten, sie sei vom Teufel besessen, dabei richtete sich ihre Wutaktion ausschließlich gegen ihren Mann, der den Christusnamen, nämlich Kristo, als Vornamen trug. Bis in den Tod hinein verfolgte er sie.

Solcher Verfolgung im Tod will Lewitscharoff schon zu Lebzeiten wehren.

Ich fürchte mich sehr davor, auf eine verzweiflungsvolle Art sterben zu müssen, ohne himmlischen Trost, ohne auf vertrauensvolle Weise die Hände falten zu dürfen. Die Garantin dafür, dass es mir auf dem Totenbett vielleicht anders ergehen möge als denen, die ungetröstet ins Grab sinken und dass es mir hoffentlich vergönnt sein wird, vorbereitet zu sterben, ist natürlich meine geliebte Großmutter, wer sonst.

Sie gehört für sie zu den Menschen, die einfach im Herzen sind, aber gerade dadurch den Botschaftsverkehr zwischen oben und unten am Leben halten. Insofern ist der Roman «Apostoloff» kein monströses Vaterhass-Buch, sondern eine drastische Geschichte des Sterbens, der sie das Gegenbild eines anderen Sterbens entgegen hält:

Ich gebe zu, bei meinen Todesahnungen kommen altertümliche, leicht kitschige Vorstellungen mit ins Spiel. Ein dem Tod Geweihter liegt bei mir auf einem hoch aufragenden Sterbebett, er flüstert seinen Angehörigen wichtige letzte Worte ins Ohr, erhält die letzten Sakramente, auf welche hin er befriedet und ruhig stirbt. Natürlich ist das Testament längst gemacht. In einer Prozession schwarzgekleideter Menschen wird er im Sarg zum Friedhof getragen, wo eine würdige Beerdigung stattfindet.

Dabei muss kein pomp funebre entfaltet werden wie im Roman «Apostoloff» als Kompensat für ein verkorkstes Leben.

Die Distanz zum Vater bei Lewitscharoff ist ein Reinigungsakt, geradezu ein Exorzismus zu Lebzeiten, um nicht im Tod von teuflischen Anwandlungen heimgesucht zu werden.

Abschied von den Kriegsteilnehmern: Hanns-Josef Ortheil

Einen neuen Ton der Vaterliteratur konstatiert Helmuth Kiesel im Roman «Abschied von den Kriegsteilnehmern» von Hanns-Josef Ortheil.¹¹ Der Roman setzt ein mit der Beerdigung des Vaters. Für den Sohn ist alles fast unwirklich, er kann sich nicht vorstellen, dass die Leiche des Vaters im Sarg liegt. Unmittelbar nach dem Tod bringt er Stunden im Leichenhaus zu, um den toten Vater zu betrachten. Dabei gelingt es ihm, den verstorbenen Vater wieder zu finden. Diesen wieder gefundenen Vater will er nun noch deutlicher erfahren, er durchstöbert den Keller nach seinen Hinterlassenschaften, Arbeitsgeräten und Aufzeichnungen. Die Mutter fühlt sich vernachlässigt und in ihrer Trauer nicht unterstützt, so dass dem Sohn klar wird, er muss das Haus der Trauer verlassen. Eine Einladung eines Freundes nach St. Louis an den Mississippi kommt ihm gerade recht, er macht sich auf den Weg. In der Ferne rückt ihm der Vater erneut ganz nah, er rückt ihm geradezu auf den Leib. Er trägt mit ihm die Frage der Kinder der Kriegsväter aus, die Frage nach der Schuld an der Ermordung der Juden. Er durchlebt den Tod seiner vier Brüder und sieht sie und den Vater als Opfer des Krieges:

Du hast geglaubt, du kannst den Krieg hinter dir lassen, irgendwie kommt man [...] über alles hinweg, doch der Krieg hat dich noch lange nicht frei gegeben. Du Kriegsteilnehmer, ja, Kriegsteilnehmer, du und deine vier Söhne, Kriegsteilnehmer seid ihr gewesen. (290)

Die Distanz, die räumliche Distanz bringt ihn seinem Vater wieder nahe. Nicht mehr in der Abgrenzung, sondern in der Inkorporation des Verstorbenen. Der Verstorbene übt keinen Sog der Auslöschung des eigenen Ichs mehr aus, sondern er kann jetzt in ihm weiterleben. Nun wird ihm deutlich, dass sein Schreiben kein ausschließliches Beschreiben der Vaterwelt mehr sein darf. Er kann den alten Schreibstil ad acta legen, der ihm nun wie ein Brueghelbild anmutet. Im Hemingway-Ton macht er das dem Vater im Selbstgespräch klar:

He, Dad, dachte ich, ich habe Dir ein Bild gemalt, ich habe Dir mit den Augen des Malers Brueghel ein Bild gemalt. Thal ist drauf und die Nister und der alte Hof,

der Hähner Hof, auch der ist drauf, und Köln ist drauf, Köln vor dem Krieg, und der Rhein ist drauf, und in der Ferne das Meer, auch Antwerpen ist drauf. Ja, Dad, das ist Dein Bild, aber der Krieg, der Krieg, Dad, der Krieg ist nicht drauf. Das Bild ist Dein Bild, Dad, wir wollen es so lassen, es ist Dein Bild, nicht mein Bild, obwohl man unsere Bilder leicht verwechseln könnte. Du hast immer so getan, als müßte Dein Bild auch mein Bild sein, Du hast immer auf diese stumme Verständigung gesetzt, aber ich weiß jetzt, Dein Bild ist nicht mein Bild, sie sind sich nur lange sehr ähnlich gewesen. So war das, Dad, so ist das! (391)

Schließlich nimmt er seinen Vater und seine verstorbenen vier Brüder auf die Schultern und schleppt sie gegen Osten, nicht an den Rhein, sondern an die Elbe. In der Ferne ist Berlin sichtbar. Und dann nähern sie sich einem Hügel, dem trigonometrischen Punkt des Elternhauses. Dieser trigonometrische Punkt, auf dem das Elternhaus errichtet und ganz vom Vater besetzt war, liegt nun ganz woanders: Der Sohn kann in dieses Haus zurückkehren, er kann es zurückgewinnen, er hat seine Biographiearbeit geleistet.

Dieses Abschiedsbuch aus dem Jahre 1992, das deutlich gekennzeichnet war von den Spuren der Trauer, hat Ortheil längst weiter geschrieben in seinem Roman «Die Erfindung des Lebens» und in seinen anderen Büchern. Der Roman «Die Erfindung des Lebens» bringt noch einmal das Bild des Vaters zum Leuchten. Er hat ihm mehrmals das Leben gerettet, er hat ihn aus der Sprachlosigkeit, aus der Stummheit geführt, hat ihn in der Schule gegen die Hänseleien der Mitschüler, aber auch der Lehrer verteidigt, hat ihn vor einer großen Lebenslüge im Internat bewahrt und ihm seine künstlerische Laufbahn ermöglicht. All diese Erfahrungen machen es für Ortheil nun möglich, dass er seine frühe Schreibform jetzt an die Öffentlichkeit bringen kann: «Die Moselreise» und «Die Berlinreise», die seine ersten Schreibversuche gewesen waren und von denen er sich nach dem Tod des Vaters der eigenen Selbstfindung wegen distanzieren musste. Diese Erfahrungen fasst Ortheil in seinem neuen Vorwort zum «Blauen Weg» zusammen. Er beschreibt noch einmal die Trauer um den Tod seines Vaters. Um die Gewalt dieser Trauer zu verstehen, müsse man wissen, dass sein Vater in seinem Leben nicht nur eine herausragende, sondern eine lebensrettende Rolle gespielt habe. Seit den frühesten Kinderjahren sei er mit ihm eng verbunden gewesen. Er sei zu seinem wichtigsten Lehrer geworden.

Zur Rettung aus dieser Trauersituation sei das Stipendium an der Villa Massimo in Rom geworden. Dort verbrachte er die Zeit mit der gerade geborenen Tochter und das Leben wurde für ihn zum reinen Dasein, zu einem einzigen Freudentaumel.

Den Vormittag verbringe ich meist mit der Arbeit, erst nach dem Mittagessen geht es für mehrere Stunden hinaus, wobei ich oft der Fremdenführer des Kindes bin,



dem ich die Stadt zeige, auf es einredend wie auf eine Erwachsene: «schau, siehst du?» Alle paar Minuten wird man angehalten und angesprochen, die Erscheinung des Kindes zieht sofort die Aufmerksamkeit auf sich und ich stehe Rede und Antwort. Gute Ratschläge gibt es, kleine Geschenke, herzliche Grüße, meine Gänge durch die nahen Geschäfte sind hohe Visiten, von Freudenturbulenzen unterlegt bis zum Verlassen, wo die Ladenbesitzer mich hinausbegleiten auf die Straße.¹²

Der graue Weg der Trauer hat sich nun zum «Blauen Weg» geöffnet. Das ist nicht nur die Adresse der Ortheils in Stuttgart, sondern auch der blaue Himmel über Rom. Der Sohn des Kriegsteilnehmers war Vater eigener Kinder geworden, aus dem Beschreiber des Stummseins der eigenen Kindheit wird der lustvolle Erzähler mit einer ganz neuen Grammatik des Lebens. Ein sapientialer Schreibton erwächst daraus und ein Verkosten der Dinge von innen her (Ignatius von Loyola). Die Herkunftswelt ist damit keineswegs abgewählt, sondern geht mit in die eigene neue Welt als Biographie mit Gravur.

Der Vater – König im Exil: Arno Geiger

Aleida Assmann hat den Vaterbüchern in der Gegenwartsliteratur etwas Zombiehafte bescheinigt: die Väter sind zu Lebzeiten als Anwesende abwesend und nach ihrem Tod als Abwesende anwesend.¹³ Ganz anders dagegen Arno Geigers Buch «Der alte König in seinem Exil».¹⁴ Es ist ein literarischer Text, der nicht nur über den lebenden, sondern auch über einen dementen Vater schreibt. Damit ist auch der Schreibton vorgegeben, weder akkusatorisch noch tribunalisierend, aber auch nicht verharmlosend und bagatellisierend. Vor einer solch unangemessenen Haltung bewahrt Arno Geiger die Erinnerung an seine Tante Berti:

Als ich an einem Samstagnachmittag Tante Berti besuchen ging, war ich knapp 19 Jahre alt. Berti wollte sich von ihren vielen Nichten und Neffen verabschieden. Ein Geistlicher verließ gerade das Haus. Er hatte Tante Berti beim Gehen gute Besserung gewünscht, sie sagte zu mir, man wünsche jemandem, der im Sterben liegt, nicht gute Besserung, das sei lächerlich. Sie schien enttäuscht und gekränkt. Dieser kurze Moment, in dem eine sterbende Frau, Mutter von drei Kindern, zwei davon halbwüchsig, angesichts des Todes forderte, vor den Tatsachen die Augen nicht zu verschließen, machte einen tiefen Eindruck auf mich. Ich habe mich von diesem Satz nie ganz erholt. (179f)

Arno Geiger war klar geworden, dass man über ein Leben nicht einfach trivial urteilen darf, dass es dafür Zeit braucht:



Ich wollte mir mit diesem Buch Zeit lassen, ich habe sechs Jahre darauf gespart. Gleichzeitig hatte ich gehofft, es schreiben zu können, bevor der Vater stirbt. Ich wollte nicht nach seinem Tod von ihm erzählen, ich wollte über einen Lebenden schreiben, ich fand, dass der Vater, wie jeder Mensch ein Schicksal verdient, das offen bleibt. (188f.)

Wer war dieser August Geiger, über den Arno Geiger schreibt? Er wurde am 4. Juli 1926 als drittes von zehn Kindern in Wolfurt, einer Vorarlberger Rheintalgemeinde geboren. Er machte 1944 die Kriegsmatura, wurde eingezogen, bekam wegen Infektion am Unterarm zweimal Genesungsurlaub und wurde 1945 schließlich an die Ostfront verlegt, geriet in Gefangenschaft. Dort nagte er einen verdorbenen Knochen ab, bekam die Ruhr, magerte auf 40 kg ab und entging nur knapp dem Tod. In einem Lazarett in der Nähe von Bratislava wurde er gepflegt und kehrte am 9. September 1945 nach Wolfurt zurück. Von dort hat er sich nicht mehr weg bewegt, wurde mit 26 Jahren Amtsleiter und blieb es bis zu seiner Pensionierung. Er hat ein Haus gebaut, heiratete 1963 eine Lehrerin aus St. Pölten und bekam mit ihr vier Kinder. Die nicht sehr glückliche Ehe wurde 1993 geschieden.

Auf seine Vaterbeziehung angesprochen antwortet Arno Geiger: «Mein Vater war ein begeisterter Vater von kleinen Kindern: extrem herzlich, begeisterungsfähig, einfach ein netter Vater. Wir haben ihn wahnsinnig gemocht. Aber mit Jugendlichen konnte er nichts anfangen, Jugendliche haben ihn verunsichert, er war ein sehr freundlicher, aber auch konfliktscheuer Mensch.»¹⁵ In den 90er Jahren beobachtet man anfanghaft eine Vergesslichkeit bei ihm, die sich als Demenzerkrankung herausstellt. Die Familie kümmert sich um den Vater, stellt Betreuerinnen ein und bringt ihn schließlich 2009 in ein Altenheim, in dem er 2014 gestorben ist. 2011 erscheint das Buch von Arno Geiger «Der alte König in seinem Exil», in dem er die Krankheit des Vaters, aber auch seine Beziehung zu ihm schildert. Dieses Buch macht zunächst die Hilflosigkeit gegenüber der Krankheit deutlich, aber auch das allmähliche Verstehen, das Herantasten an die Krankheit: «Da mein Vater nicht mehr über die Brücke in meine Welt gelangen kann, muss ich hinüber zu ihm. Dort drüben, innerhalb der Grenzen seiner geistigen Verfassung, jenseits unserer auf Sachlichkeit und Zielstrebigkeit ausgelegten Gesellschaft, ist er immer noch ein beachtlicher Mensch, und wenn auch nach allgemeinen Maßstäben nicht immer ganz vernünftig, so doch irgendwie brilliant.» (11) Dieser Blickwechsel verändert den Umgang mit dem kranken Vater. Waren es vorher eher Vorwürfe oder Kommandos im Stil «Reiß dich zusammen!», so herrscht nun die Einsicht vor, dass ihn all das nicht mehr erreicht. Es bedarf einer Solidarisierung mit ihm und seiner Krankheit.

Arno Geiger beschreibt im Gespräch seine Haltungsänderung so:

Ich habe lange gebraucht, hier zu einer produktiven Haltung vorzudringen. Mein Vater hat das Haus, in dem ich aufgewachsen bin, selber gebaut. Er hat die Ziegel selber gegossen, er hat das Elektrische, die Installationen, alles selber gemacht. Sein Haus war von enormer Wichtigkeit für ihn. Und plötzlich erkannte er es nicht mehr! Das überstieg meine Vorstellungskraft. Unvorstellbar. Ein Irrtum. Entsprechend hartnäckig habe ich versucht, ihm zu erklären: «Das ist dein Haus! Du hast es selber gebaut.»– Ich habe ihm Dinge gezeigt, die er eigentlich hätte kennen müssen. Aber er war nicht zu überzeugen. Das war schwer nachzuvollziehen. Und ich habe lange gebraucht, zu realisieren, dass die Krankheit ein Gefühl von Irritation erzeugt. Mein Vater hat hin und wieder gesagt: «Das stimmt schon, dass das aussieht wie bei mir zuhause. Aber irgendetwas ist anders.» – Und dieses «Irgendetwas ist anders», das ist eben die Krankheit. Mein Vater sehnte sich an einen Ort, an dem er die Irritation nicht mehr spürte, wo er sich geborgen fühlt, wo er sich wieder sicher fühlt, wo er nicht ständig angefochten ist. Und allmählich habe ich begriffen, der einzige Weg, ihm ein Gefühl von Geborgenheit zu geben, ist der, sich mit ihm zu solidarisieren, indem ich sage: «Ja, das ist nicht unser Zuhause, wir gehen gemeinsam nach Hause».¹⁶

Diese Solidarisierung verhilft ihm zu einer neuen Sprache. Der Vater wird beschrieben als alter König in seinem Exil. Arno Geiger versucht in seiner Darstellung dem kranken Vater Würde zu geben. Es fallen Sätze wie: immer noch ein beachtlicher Mensch. Freilich wird die Ambivalenz dieser Krankheit nicht übergangen oder bagatellisiert. Der Königsstatus kann sehr schnell in einen Irrsinnsgestus umschlagen. Der Vater versteckt sich vor seiner Betreuerin, schließt sich ins Badezimmer ein. Er will nicht duschen:

Nach mehrmaligem Bitten öffnete mir der Vater die Tür. Er saß auf dem Badeschemel, in langer Hose und weißem, ärmellosem Unterhemd, an den Oberarmen hing die Haut herunter, aller Spannkraft beraubt. Zwei Handtücher hatte er sich martialisch um den Hals gebunden, in der einen Hand hielt er eine nach oben aufgerichtete langstielige Rückenbürste, in der andern Hand einen Nagelzwickler, dessen Nagelfeile ausgeklappt war. Er sah jetzt tatsächlich wie ein König aus – mit Zepter und Schwert. Doch im Gesicht trug er den Stempel des Irrsinns. (105)

Stabilität und Vertrautheit vermitteln ihm vor allem ritualisierte Abläufe. Arno Geiger berichtet:

Mein Vater war Ministrant bis ins Erwachsenenalter. Er konnte noch im Alter die halbe lateinische Messe auswendig. Manchmal saß er am Küchentisch und hat die lateinische Messe gelesen. Das war so tief in ihn eingeschrieben, all diese rituellen,

liturgischen Sätze, Formeln, die Lieder, die Gesänge. Ich glaube, dass man derlei mitnimmt und dass Wiederholung Vertrauen schafft, weil das richtige Wort wieder kommt, alles an seinem Platz, eine geordnete Welt.¹⁷

Das Buch von Arno Geiger ist ein außergewöhnliches Vaterbuch. Er schreibt es zu Lebzeiten des Vaters und versucht ihm Würde zu geben. Der Blick von Arno Geiger auf seinen Vater ist nicht geprägt von einer nachzutragenden Liebe. Diese Liebe zeigt er ihm schon zu Lebzeiten. Das Schreiben wird nicht zur Kompensation für eine nicht stattgefundene Beziehung, sondern zu ihrem literarischen Ausdruck. Ein ganz neuer Ton in der Tradition der Vaterbücher!

Beschreiben, was einen an der Gurgel packt

Höchst unterschiedliche Vaterbilder haben sich gezeigt. Botho Strauß wird sich angesichts des eigenen Älterwerdens neu der Eigenheiten seines Vaters bewusst. Was ihm ehemals schrullig erschien, hat nun Würde. Vor allem aber empfindet er ein Gefühl der Dankbarkeit. Er fühlt sich durch den Vater nicht einfach ins Leben gesetzt, sondern ins Leben geführt. Die Hand wird deshalb zum minutiös erinnerten Körperteil.

Sibylle Lewitscharoff dagegen wählt als Schreibhaltung den «gutmütig gepflegten Hass»¹⁸ – nicht aus Bösartigkeit oder Obsession, sondern als Selbstschutz, denn Liebe allein vermag die Toten nicht in Schach zu halten. Dahinter steckt ein Ausagieren von ambivalenten Gefühlen zu Lebzeiten, um an ihnen im Tod nicht ersticken zu müssen. Sie will nicht in Autoaggression sterben wie der Vater durch Selbstmord oder in Heteroaggression wie die Mutter, die Gegenstände gegen das Kreuz schleudert, weil der Mann Kristo hieß. Sie will in Frieden sterben wie die bewunderte Großmutter. Dazu bedarf es eines ehrlichen Lebens. Solche Ehrlichkeit schließt eine deutliche Sprache gerade nicht aus, sondern ein – auch gegenüber dem eigenen Vater.

Hanns-Josef Ortheil verdankt seinem Vater nicht nur das Leben, sondern auch Sprache und Schreiben. Durch seinen Beistand hat er ihm, dem stummen Kind zur Sprache verholfen. Seine Lebensaufgabe sieht er darin, eine eigene Sprache zu entwickeln. Deshalb muss er auf Distanz gehen zu seinem Vater, der als Kriegsteilnehmer geprägt ist von den Gräueln des Krieges, aber auch zu dessen Sprache, die eine objektivierende, sachliche, gefühlsarme ist. Im eigenen Vaterwerden entdeckt er selber eine lust- und gefühlvolle Sprache und Schreibweise.

Arno Geigers Verhältnis zum Vater ist geprägt von dessen Demenzerkrankung. Distanzierung wäre hier Verrat an der ihm gestellten Lebens-

aufgabe. Er findet zu einer Sprache zärtlicher Empathie, ohne dabei den eigenen Weg aus dem Auge zu verlieren. Mit dem Vorwurf exhibitionistisch über die Krankheit seines Vaters geschrieben, die Krankheit des Vaters in die Öffentlichkeit gezerzt, das Private öffentlich gemacht zu haben, geht er gelassen um:

In meinen Augen ist es Aufgabe von Schriftstellern, über die Dinge zu schreiben, die ihnen am wichtigsten sind. Nicht über irgendein Bla-bla-bla, sondern über das, was einen an der Gurgel packt.¹⁹

ANMERKUNGEN

¹ Wolfgang FRÜHWALD, «Vaterland-Muttersprache...». *Zur literarischen Tradition moderner Väterliteratur*, in: H. BÜRKLE – G. BECKER (Hg.), *Communicatio fidei* (FS Eugen Biser), Regensburg 1983, 343–355.

² Bernward VESPER, *Die Reise. Romanessay*, nach dem unvollendeten Manuskript herausgegeben und mit einer Editions-Chronologie versehen von Jörg Schröder, Frankfurt 1977.

³ Helmuth KIESEL, *Das Vaterbild der deutschsprachigen Literatur der Nach-68er-Zeit*, in: *IKaZ* 28 (1999) 165–176.

⁴ Ebd., 176

⁵ Botho STRAUSS, *Herkunft*, München 2014 (Seitenangaben im Folgenden in Klammern).

⁶ Vgl. Sigrid LÖFFLER, «Mit einem Haifischbiß». *Die Schriftstellerin Sibylle Lewitscharoff in ihren Romanen*, in: *StZ* 137 (2012) 197–204.

⁷ Sibylle LEWITSCHAROFF, *Über die Niederlage*, Klagenfurter Rede zur Literatur 2010 (<http://bachmannpreis.eu/de/bachmannpreis/2476> – abgerufen am 14. Januar 2015).

⁸ Sibylle LEWITSCHAROFF, *Apostoloff. Roman*, Frankfurt/M. 2009.

⁹ Ebd., 19.

¹⁰ Sibylle LEWITSCHAROFF, *Von der Machbarkeit. Die wissenschaftliche Bedeutung über Geburt und Tod*, Dresdner Rede 2014 (http://www.staatsschauspiel-dresden.de/download/18986/dresdner_rede_sibylle_lewitscharoff_final.pdf – abgerufen am 14. Januar 2015).

¹¹ Hanns-Josef ORTHEIL, *Abschied von den Kriegsteilnehmern*. Roman, München 1992 (Seitenangaben im Folgenden in Klammern).

¹² Hanns-Josef ORTHEIL, *Blauer Weg*. Die erweiterte Neuauflage, München 2014, 431.

¹³ Aleida ASSMANN, *Hilflose Despoten. Väter in der deutschen Gegenwartsliteratur*, in: D. THOMÄ (Hg.), *Väterlosigkeit. Geschichte und Gegenwart einer fixen Idee*, Berlin 2010, 198–214.

¹⁴ Arno GEIGER, *Der alte König in seinem Exil*, München 2011 (Seitenangaben im Folgenden in Klammern).

¹⁵ «Sehnsucht nach einem Zuhause, in dem wir genug sind». *Arno Geiger im Gespräch mit Erich Garhammer*, in: *LS* 66 (2015) 2–10, 2f.

¹⁶ Ebd., 6.

¹⁷ Ebd., 6f.

¹⁸ LEWITSCHAROFF, *Apostoloff* (s. Anm. 8), 248.

¹⁹ «Sehnsucht nach einem Zuhause, in dem wir genug sind» (s. Anm. 15), 4.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

DEN VATERNAMEN ZURÜCKGEBEN

Zu einem Gedicht Rose Ausländers

Für Erich Kock

Rose Ausländer (1901–1988) gehört zu den Dichtern, die dem Grauen von Auschwitz nur knapp entronnen sind. Sie stammte – wie Immanuel Weißglas, Alfred Margul-Sperber und Paul Celan – aus Czernowitz, der Hauptstadt der Bukowina, jener «der Geschichtslosigkeit anheimgefallenen ehemaligen Provinz der Habsburgermonarchie», in der, wie Celan nicht ohne Wehmut anmerkt, «Bücher und Menschen lebten»¹. Allerdings musste Rose Ausländer aus Czernowitz schon 1915 während des ersten Weltkrieges mit ihren Eltern vor der russischen Okkupation über Budapest nach Wien fliehen, wo sie ihre Schulzeit beendete. Danach emigrierte sie ein erstes Mal in die USA, um 1927 nach Czernowitz zurückzukehren und ihre kranke Mutter zu pflegen. Trotz Warnungen ihrer Freunde blieb sie während der russischen, dann während der rumänisch-deutschen Besatzung in der Bukowina mit den befürchteten Folgen: Sie wurde ins jüdische Getto verschleppt und konnte Zwangsarbeit und Drangsalierung nur in einem Kellerversteck überleben: «Wir / in der Tonne / haben den Hunger gekostet / den bitteren Brei / aus Wermut und Lehm»². Nur mit Glück entkam sie den Schergen Hitlers und ihren Helfern. «Rote Schatten / braune Schatten»³, resümiert sie später die dunklen Jahre. Doch nach dem Krieg musste sie erneut vor den Schikanen der Sowjets fliehen und ging nach New York, wo sie sich als Übersetzerin und Korrespondentin durchschlug und englische Gedichte zu schreiben begann.

Aus Sehnsucht nach ihrer Muttersprache ist sie 1964 über Wien in den deutschen Sprachraum zurückgekehrt, um ein Jahr später in Düsseldorf, der Stadt Heinrich Heines, ihre letzte Wahlheimat zu finden. Das Pendeln zwischen den Kontinenten, das der Härte der geschichtlichen Realitäten geschuldet ist, bringt sie rückblickend in ein eindrückliches und erstaunlich unbeschwertes Bild: «Ich fliege in der Luftschaukel / Europa-Amerika-

Europa»⁴. Lange fand ihr Werk nur in kleinen Zirkeln Resonanz, erst als 1976 ihre *Gesammelten Gedichte* erschienen, setzte eine breitere Rezeption ein, die ihr dann auch die späte Anerkennung durch die Literaturkritik einbrachte. Bettlägerig und krank, aber dichterisch außergewöhnlich produktiv, hat sie das letzte Jahrzehnt ihres Lebens in einem Krankenzimmer des Nelly-Sachs-Hauses in Düsseldorf verbracht.

Schon diese knappen Angaben zu ihrer Biographie zeigen, dass Rose Ausländer Bedrohung, Flucht und Vertreibung wiederholt am eigenen Leib erfahren hat. «Ich bleibe heimatlos»⁵, heißt es lakonisch in einem späten Gedicht. Die Erfahrung des Exils, aus dem Eigenen vertrieben, in der Fremde anderen restlos ausgeliefert zu sein, bestimmt ihre Dichtung ebenso wie der Wunsch, ankommen zu dürfen und endlich zuhause zu sein. Nicht wenige Gedichte sind eingefärbt von der Trauer um die Verlorenen und halten das Eingedenken an die Opfer wach: «Tote Freunde / schwimmen an mein / Erinnerungsufer»⁶. Die stille Not und Verzweiflung führen bei Ausländer, deren Vater aus Sadagora, einem Zentrum des Chassidismus und der ostjüdischen Mystik stammte, zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Religion ihrer Väter. Die Brüche der Geschichte führen zu einer gebrochenen Haltung gegenüber den religiösen Traditionen des Judentums, die in ihrer Lyrik deutliche Spuren hinterlassen haben. Biblische Gestalten wie Kain und Abel, Noah, Mose, Salomo, aber auch der Baal-Schem oder Reminiszzenzen an die jüdischen Feste der Kindheit begegnen in ihrer Dichtung, allerdings fast immer in verfremdeter Perspektive. Wollte man diese Perspektive in wenigen Worten beschreiben, könnte man sie in folgende Fragen fassen: Wo haben die Söhne und Töchter Israels, das erwählte Volk Gottes, in den dunklen Jahren der Verfolgung und Vernichtung den Schutz ihres himmlischen Vaters erfahren? Hat der Heilige Israels sein Antlitz verborgen? Warum hat er die unzähligen Schreie der Opfer um Rettung nicht erhört? Wie konnte das Bundesvolk trotz seiner Erwählung einem so furchtbaren Fluch unterliegen?

I

Rose Ausländer, die sich selbst einmal als «Mosestochter»⁷ bezeichnet hat, hat ein Gedicht mit dem Titel *Vater unser*⁸ hinterlassen. Dieses Gedicht ist in Gestalt eines Gebets verfasst, kann aber durchaus als eine Art Anti-Gebet gelesen werden. Wie Paul Celan in seinem Gedicht *Psalm* den Gottesnamen durch «Niemand» ersetzt⁹, so bringt auch Ausländer einen verstörenden Widerruf des Vaternamens ins Wort:

Vater unser

Vater unser
 nimm zurück deinen Namen
 wir wagen nicht
 Kinder zu sein

Wie
 mit erstickter Stimme
 Vater unser sagen

Zitronenstern
 an die Stirn genagelt

Lachte irr der Mond
 Trabant unserer Träume
 lachte der tote Clown
 der uns einen Salto versprach

Vater unser
 wir geben dir zurück
 deinen Namen
 Spiel weiter den Vater
 im kinderlosen
 luftleeren Himmel

Das Gedicht, das auf jede Form von Interpunktion verzichtet, hat Gebetscharakter, ohne dass in den fünf Strophen irgendwo von «Gott» ausdrücklich die Rede wäre (als habe die Dichterin das Diktum Gottfried Benns beherzigt, dass das Wort «Gott» ein schlechtes Stilprinzip sei). Wohl ist vom «Vater unser» die Rede. Ohne näher auf das Gebet Jesu einzugehen, das in der Überschrift angezeigt wird, wird eine Bitte ausgesprochen. Sie ist direkt an Gott, den Vater, gerichtet, doch statt der Bitte um Heiligung seines Namens wird er aufgefordert, seinen Namen zurückzunehmen. Der Heilige Israels ist nach den biblischen Zeugnissen keine anonyme Größe, er hat sich den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob zu erkennen gegeben und ist dem Mose im brennenden Dornbusch nahe gekommen¹⁰; er hat das Elend seines Volkes Israel gesehen und seinem Knecht einen Namen geoffenbart, der kein gewöhnlicher Name ist: «Ich bin der Ich bin da» (Ex 3, 14). Dieser Weg- und Exodus-Gott hat sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten befreit und ist seinen Söhnen und Töchtern bei Tag in der Wolkensäule, bei Nacht

in der Feuersäule vorausgegangen. Er hat Israel wie seinen «Augapfel» (Sach 2, 12) gehütet, Jesus hat ihn «Abba, Vater» genannt – und in den Psalmen, die dieser ganz in der Tradition der Frommen Israels gebetet hat, wird der Höchste angerufen und gepriesen als Fels, als sichere Burg, als Retter und Herr.

An diese Gebetstradition, in der das «Vater unser» steht, knüpft das Gedicht Rose Ausländers an und stellt sich ihr zugleich entgegen, denn im Modus des Gebets wird eine Rücknahme des Namens des Angebeteten gefordert: «Nimm zurück deinen Namen / wir wagen nicht / Kinder zu sein.» So spricht das betende Kollektiv, dem die Dichterin in ihrem Gedicht stellvertretend die Stimme leiht. Warum die Betenden es nicht wagen, weiterhin Kinder zu sein, bleibt ungesagt. Das Gedicht spart aus, was zur Störung, ja zur fundamentalen Erschütterung des Vertrauens zwischen dem Vatergott und seinen Kindern geführt hat.

Diese Leerstelle wird in der zweiten Strophe durch die lakonische Frage gefüllt: «Wie / mit erstickter Stimme / Vater sagen»? Streng genommen ist es gar keine Frage, denn die Satzzeichen fehlen in der späten Lyrik von Rose Ausländer. Der Satz kann genauso als entsetzter Ausruf gelesen werden. Ist es die schluchzende Stimme der Versprengten und Gehetzten – oder sind es die «erstickten Worte»¹¹ der in den KZs Zusammengepferchten und Ermordeten, die nicht mehr Vater sagen können? Ein guter Vater hätte jedenfalls, dies lässt sich dem verschwiegenen Subtext des Gedichts entnehmen, für seine Kinder gesorgt, er hätte sie bei heraufziehender Gefahr beschützt, hätte alles versucht, den Peinigern Einhalt zu gebieten. Nichts von dem ist geschehen. Daher die im Modus des Imperativs gesprochene Bitte um Rücknahme des Namens.¹²

Die dritte Strophe von *Vater unser* hingegen, kompositorisch die Mitte des Gedichts, wird konkreter und nennt den Grund für die Aufkündigung der Beziehung: die Söhne und Töchter des Gottes Israels wurden stigmatisiert. Sie mussten den Stern tragen, den «Zitronenstern», wie die Dichterin in einer ungewöhnlichen Wortprägung sagt. Die Farbe «gelb» und der bitter-herbe Geschmack der Zitrusfrucht stehen für das Los der Gezeichneten, das Rose Ausländer auch andernorts beim Namen genannt hat: «Ich rede von der brennenden Nacht // von Trauerweiden / Blutbuchen / verstummtem Nachtigallsang // vom gelben Stern / auf dem wir / stündlich starben / in der Galgenzeit.»¹³ Die Tatsache, dass der Zitronenstern «an die Stirn genagelt» wurde, weckt Assoziationen an die Passion Jesu, der von den römischen Soldaten mit Händen und Füßen an die Balken des Kreuzes genagelt wurde. Statt von den Händen und Füßen ist im Gedicht *Vater unser* allerdings – wie auch andernorts¹⁴ – von der «Stirn» die Rede. Der an die Stirn genagelte Judenstern könnte Leser, die mit der Heiligen Schrift vertraut sind, an das Diadem denken lassen, das der Hohepriester auf der

Stirnseite seines Turbans trug. Dieses Diadem trug die Inschrift: «Heilig dem Herrn» (Ex 39, 30; vgl. Lev 8, 9).¹⁵ Die Stigmatisierung durch den Judenstern, die die Würde der Gezeichneten verletzt, zielte dann genau auf die Stelle, an der in der kultischen Kleidung des Hohepriesters das Bekenntnis zur Heiligkeit JHWHs eingraviert war. Das Gedicht würde in dieser Lesart die Dehumanisierung der Juden und die Entheiligung des göttlichen Namens zusammenschauen und gerade darin die Kulmination der Barbarei der Nationalsozialisten sehen.

Diese Vorgänge provozieren nun das «irre Lachen» des Mondes, wie es durchaus im Anklang an surrealistische Bildsprache in der vorletzten Strophe heißt. Häufig begegnen in der Lyrik Rose Ausländers Worte wie «Wolken», «Wind», «Nebel», «Sonne», «Mond» und «Sterne» – Topoi der romantischen Dichtung, die allerdings deutlich gebrochen werden. «Es war, als hätt' der Himmel / die Erde still geküßt», heißt es in der berühmten *Mondnacht* von Eichendorff. Bei Ausländer scheint die harmonische Verbindung von Himmel und Erde allerdings zerschnitten zu sein. Der Mond, der «Trabant unserer Träume», lacht über die Entwürdigung der mit dem «Zitronenstern» Gezeichneten. Ebenfalls ist vom Lachen des toten Clowns die Rede, der den Kindern einen «Salto» versprach, den er offensichtlich nicht mehr einlösen konnte. Ob er durch einen *Salto mortale* den Tod herausfordern oder sogar außer Kraft setzen wollte, wird möglicherweise angedeutet, aber nicht gesagt. Ein anderes Gedicht der Ausländer spricht vom kalten «Schergenlächter», dem das Salz in den Augen der Weinenden kontrastiert wird.¹⁶

Das Gedicht *Vater unser* mündet ein in die verstörende Ansage: «Wir geben dir zurück / deinen Namen». Die Betenden wenden sich ein letztes Mal an den Vater, um die Beziehung zu ihm definitiv aufzukündigen – verbunden mit dem bitteren Ruf: «Spiel weiter den Vater / im kinderlosen / luftleeren Himmel». Der Himmel, Inbild eschatologischer Hoffnung, bleibt kalt und leer, dort ist keine Luft, um zu atmen und zu leben, der Vater bleibt ohne Kinder.

II

Auch wenn dieses Gedicht eine lyrische Absage an das «Vater unser» formuliert, lässt sich die Dichtung Rose Ausländers nicht auf ein rein negatives Vorzeichen gegenüber der überlieferten Religion festlegen. Wie gläubige Juden mit dem Sch^{ma} Israel auf den Lippen in den Tod gegangen sind, so haben auch Christen, die offenen Widerstand gegen das Regime Hitlers geleistet hatten, in der Todesstunde das Gebet Jesu, das Vater unser, gesprochen. Damit steht die Frage im Raum, ob der himmlische Vater, dessen schreckliche Abwesenheit die Opfer des Terrors in ihrer *hora mortis* erfahren

mussten, am Ende seinen verlorenen Söhnen und Töchtern die Treue halten und sie in sein Reich holen wird. Die jüdische Dichterin Rose Ausländer, die Christoph Gellner einmal als «gläubige Ketzerin»¹⁷ bezeichnet hat, konnte sich zu einer solch klaren Hoffnung nicht durchringen, neben Aussagen zum Erlöschen des Glaubens in dieser «Rauchzeit»¹⁸ finden sich gerade im Spätwerk immer wieder auch Hoffnungsspuren, die sich kontrapunktisch zur Nacht der Trauer Ausdruck verschaffen und gegen die Melancholie behaupten. «Dein gebrochenes Jetzt / hinkt in die Hoffnung»¹⁹, heißt es in einem Gedicht, und in einem anderen ist vom «Warten / auf ein / Osterzeichen // das / meiner Schwermut / Flügel leiht»²⁰ die Rede. «Unsern täglichen Tod / begraben wir im Wort / Auferstehung»²¹ – und im Blick auf das Gespräch mit den Toten: «Wir reden / leise / mit auferstandenen / Brüdern»²². Aber diese Hoffnungsspuren, die eine Brüchigkeit des Zweifels erkennen lassen, verdichten sich am Ende nicht zu einem Credo. Es bleibt eine letzte Ungewissheit, die zwischen Zweifel und Hoffnung changiert:²³

Die Auferstandenen

Wo sind
die Auferstandenen
die ihren Tod
überwunden haben
das Leben lieblosen
sich anvertrauen
dem Wind

Kein Engel
verrät
ihre Spur

ANMERKUNGEN

¹ Paul CELAN, *Der Meridian und andere Prosa*, Frankfurt/M. 1988, 37. Zur Geschichte der Bukowina vgl. die hilfreichen Angaben bei Israel CHALFEN, *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend*, Frankfurt/M. 1979, 10–24.

² Rose AUSLÄNDER, *Jeder Tropfen ein Tag. Gedichte aus dem Nachlaß*, Frankfurt/M. 1990, 9.

³ Rose AUSLÄNDER, *Autobiographie in Flüssen*, in: DIES., *Hügel aus Äther unwiderruflich. Gedichte und Prosa 1966–1875*, Frankfurt/M. 1984, 15.

⁴ Vgl. Helmut BRAUN, «*Ich fliege auf der Luftschaukel Europa – Amerika – Europa*». *Rose Ausländer in Czernowitz und New York*, Frankfurt/M. 1994.

⁵ ROSE AUSLÄNDER, *Und preise die kühlende Liebe der Luft. Gedichte 1983–1987*, Frankfurt/M. 1988, 66. ODER: DIES., *Wieder ein Tag aus Glut und Wind. Gedichte 1980–1982*, Frankfurt/M. 1986, 27: «In der Fremde / daheim // Land meiner Muttersprache / sündiges büßendes Land / ich wähle dich / als meine Wohnung / Heimatfremde» (vgl. auch das Gedicht *Heim*, ebd. 100).

⁶ Vgl. ROSE AUSLÄNDER, *Im Aschenregen die Spur deines Namens. Gedichte und Prosa 1976*, Frankfurt/M. 1984, 20. Vgl. das Gedicht *Ohne Hinterhalt*: «Ich halte die ich verlor / laß nicht fallen / die Gefallenen / sie halten mich in Atem» (ebd., 107).

⁷ Vgl. AUSLÄNDER, *Und preise die kühlende Liebe* (s. Anm. 5), 323: «Ich / Mosestochter / wandel durch die Wüste». Vgl. auch das Nachlass-Gedicht *Stammbaum*: «Ich bin vom Stamme Levy / mein Baum hat zehn Stämme / verzweigt / auf den Blättern / steht die Thora geschrieben / die Wurzeln greifen / in den Himmel» (DIES., *Jeder Tropfen ein Tag* [s. Anm. 2], 93).

⁸ AUSLÄNDER, *Wieder ein Tag aus Glut und Wind* (s. Anm. 5), 274. Vgl. DIES., *Und preise die kühlende Liebe* (s. Anm. 5), 266.

⁹ Vgl. Jan-Heiner TÜCK, «*Gelobt seist du Niemand*». *Paul Celans Dichtung als theologische Provokation*, Frankfurt/M. 2000; DERS., *Jenseits von Lob und Klage. Annäherungen an Paul Celans «Psalm»*, in: Alfred BODENHEIMER – DERS. (Hg.), *Klagen, Bitten, Loben. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur*, Ostfildern 2014, 35–52.

¹⁰ Vgl. den poetischen Reflex in dem Gedicht *Renoir*: «Der flammende Busch / verbrennt nicht» (AUSLÄNDER, *Im Aschenregen* [s. Anm. 6], 184). Vgl. auch das Gedicht *Der Dornbusch*, in: DIES., *Ich höre das Herz des Oleanders. Gedichte 1977–1979*, Frankfurt/M. 1984, 40.

¹¹ Vgl. Sarah KOFMAN, *Erstickte Worte*, Wien 1988.

¹² In dem Gedicht *Schutzengel* hat ROSE AUSLÄNDER die Bedrängnis, den Peinigern schutzlos ausgeliefert zu sein, unter Rückgriff auf Gethsemane zum Ausdruck gebracht. Dort ist nicht von Gott, sondern vom schlafenden Schutzengel die Rede: «Gebetbänder schützen / nicht // Im Ölgarten schläft / der Schutzengel / tagtäglich / nachtnächtlich // Hinter der Blutgrenze / blühen begrabene Namen» (AUSLÄNDER, *Wieder ein Tag aus Glut und Wind* [s. Anm. 5], 77).

¹³ AUSLÄNDER, *Biographische Notiz*, in: DIES., *Im Aschenregen* (s. Anm. 6), 212. Vgl. das Gedicht *Erwachen I*: «[...] ich beobachte / den Bau / gigantischer Galgen // für mich / und / mein Volk» (AUSLÄNDER, *Hügel aus Äther* [s. Anm. 3], 124).

¹⁴ Vgl. *Der Spiegel*, in: AUSLÄNDER, *Und preise die kühlende Liebe* (s. Anm. 5), 162: «in die Stirn / tätowiert». Vgl. auch das Gedicht *In seinem Spiegel*, in: DIES., *Deiner Stimme Schatten. Gedichte, kleine Prosa und Materialien aus dem Nachlass*, Frankfurt/M. 2007, 19.

¹⁵ Diesen Hinweis verdanke ich der freundlichen Mitteilung von Georg BRAULIK, Wien.

¹⁶ AUSLÄNDER, *Mehr Salz*, in: DIES., *Wieder ein Tag aus Glut und Wind* (s. Anm. 5), 286.

¹⁷ Christoph GELLNER, «*Ich stehe ein für das unverlässliche Leben*». *Zum 100. Geburtstag von Rose Ausländer*, in: *Orientierung* 65 (2001) 99–104. Vgl. dazu das Gedicht *Einheitsstaub*: «Wir Wortgewandte // gläubige Ketzer» (AUSLÄNDER, *Hügel aus Äther* [s. Anm. 3], 153).

¹⁸ Vgl. das Gedicht *Rauchzeit*: «In dieser Rauchzeit / ist der Glaube erstickt // Zünde eine Gedenkkerze an / im Tränenglas» (DIES., *Jeder Tropfen ein Tag* [s. Anm. 2], 160).

¹⁹ AUSLÄNDER, *Und preise die kühlende Liebe* (s. Anm. 5), 165.

²⁰ Ebd., 329.

²¹ AUSLÄNDER, *Königlich arm*, in: DIES., *Im Aschenregen* (s. Anm. 6), 95.

²² Ebd., 105.

²³ AUSLÄNDER, *Wieder ein Tag aus Glut und Wind* (s. Anm. 5), 81. Vgl. auch das Gedicht: *Der Auf-erstandene*, in: DIES., *Und preise die kühlende Liebe* (s. Anm. 5), 286, sowie das Gedicht *Wenn*, in: DIES., *Hügel aus Äther* (s. Anm. 3), 153.



KARL-HEINZ MENKE · BONN

DAS KREUZ ALS MITTE DER GESCHICHTE

oder: Was Christus für alle Menschen aller Zeiten getan hat¹

Es ist kein Zufall, dass Theologen, die – wie Karl Barth – die Versöhnung des Menschen mit Gott als ausschließlich von ihm gewirkt erklären, das Wort Sühne meiden. Denn von Sühne kann man sinnvollerweise nur unter der Voraussetzung sprechen, dass der Schöpfer die Sünde und deren Folgen nicht ohne den Sünder, sondern nur mit ihm besiegen kann.

1. Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum²

Wäre Sünde nur ein vertikales Nein zu Gott, dann könnte Gott allein – «sola gratia» – für die Umkehrung des Nein in ein Ja sorgen. Aber Sünde geschieht in Raum und Zeit; sie ist niemals nur Relation zu Gott, sondern stets auch Relation zu anderen Menschen und deshalb eine Wirklichkeit in Raum und Zeit; eine objektive (geschichtliche) Wirklichkeit. Der Mensch kann im Unterschied zu Gott nichts erschaffen – von einer Ausnahme abgesehen: Er kann die Wirklichkeit erschaffen, die Gott nicht will; eine Wirklichkeit, die – anthropomorph gesprochen – von Gott gehasst wird, nämlich die Sünde. Man muss nicht gleich an die geradezu monströsen Vergehen einzelner Menschen wie Adolf Hitler, Idi Amin oder Pol Pot denken; es genügt, sich die Folgen der Verleumdung zum Beispiel eines unschuldigen Menschen auszumalen; oder die Folgen einer aus Eifersucht und Neid erfolgten Lüge, um zu erkennen: Sünde schafft Wirklichkeit, die Gott nicht will und die dennoch so real ist wie ein Geschöpf Gottes auch. Und jede vermeidbare Schuld ist Sünde, ist gegen den Schöpfer gerichtete Wirklichkeit. Der Mensch schafft im Unterschied zu den positiven Fakten der Schöpfung Gottes negative Fakten, wo immer er etwas schuldig bleibt, – keineswegs nur dann, wenn er den Nächsten beleidigt, belügt, schädigt

KARL-HEINZ MENKE, geb. 1950, Prof. für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Universität Bonn, seit 2014 Mitglied der Internationalen Theologenkommission.



oder tötet, sondern auch dann, wenn er ihm nicht gerecht wird aus Gleichgültigkeit, Lieblosigkeit oder Bequemlichkeit.

Wenn er ehrlich ist, erklärt sich jeder Mensch – ob gläubig oder nicht – schuldig, sobald er bewusst und willentlich (in Freiheit) gegen die ‹autonome› Verpflichtung seines Ich auf die Anerkennung des Nicht-Ich handelt. Aber die Selbstverfehlung (Schuld) des Menschen ist nicht erst dann ein Handeln gegen Gottes Willen (Sünde), wenn der Schuldige überzeugt ist, nicht nur gegen sein Gewissen, sondern auch gegen den Willen bzw. die Liebe Gottes gehandelt zu haben. Denn vom Schöpfer her gesehen ist das, was Kant als transzendente Autonomie oder als kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft beschreibt, *geschenkte* Autonomie. Also ist der Inhalt dessen, was Kant als das unbedingte Sollen des transzendentalen Ich beschreibt³, identisch mit dem, was die Heilige Schrift den Willen des Schöpfers nennt.⁴ Anders gesagt: Wenn der Mensch Gottes Willen erfüllt, entspricht er seinem innersten Selbst; und wenn er seinem innersten Selbst entspricht, erfüllt er Gottes Willen. Selbstverfehlung ist nicht nur Schuld, sondern auch Sünde.⁵ Natürlich kann man darüber streiten, unter welchen Voraussetzungen ein Mensch die eigene Schuld vorbehaltlos bekennen kann; ob solche Ehrlichkeit schon aus Angst vor dem Zorn Gottes oder erst im Glauben an die in Christus offenbar gewordene Liebe möglich ist. Aber die Behauptung, dass erst sündigen könne, wer glaubt, oder gar, dass man nur in dem Maße sündigen könne, in dem man gegen den eigenen Glauben handelt, ist absurd.⁶ Sie hat zur Konsequenz, dass die Henker von Auschwitz möglicherweise gegen das Sollen ihrer eigenen Vernunft gehandelt, aber – weil ungläubig – nicht gesündigt haben.⁷ Wer gegen die dem eigenen Ich eingestiftete Hinordnung auf das Nicht-Ich handelt, handelt auch gegen Gottes Willen – unabhängig davon, ob er den kategorischen Imperativ seiner Vernunft ausdrücklich mit dem göttlichen Willen identifiziert oder nicht.

Gewiss, der Gehorsam gegenüber dem unbedingten Sollen der theoretischen und der praktischen Vernunft ist ebenso geschichtlich situiert wie der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen. Er kann gefördert oder bis zur Taubheit behindert werden. Aber nie ist das ‹Ich› bloßes Epiphänomen der Verhältnisse, die es immer schon vorfindet.

Das Ungeheuerliche an der Wirklichkeit, die der Sünder durch seine Sünde schafft, ist dies, dass Gott sie zwar vergeben, aber nicht ungeschehen machen oder annihilieren kann⁸ – es sei denn, er würde die Freiheit revozieren, die er seiner Schöpfung immer schon ermöglicht. Wenn Gott das, was meine Sünde anrichtet – z. B. das Leiden des Verleumdeten, z. B. den Hass der betrogenen Ehefrau, z. B. die psychische Krankheit im Gefolge verweigerter Liebe – annihilieren würde, dann wäre die besagte Freiheit bzw. Verantwortung des Sünders nur ein Schein. Denn das, was der Einzelne tut oder unterlässt, hätte keinerlei Relevanz.

Der theologische Versuch, den Menschen von der Verantwortung für seine Schuld bzw. Sünde zu entlasten, ist so alt wie der Marcionismus. In fast allen Gnostizismen ist die Schöpfung ein Vorgang, der eigentlich nicht sein sollte. Im Marcionismus ist Gott zerrissen zwischen der Erschaffung einer Welt, die fortlaufend Böses gebiert, und der Erlösung, die die Sünde der Schöpfung sühnt. Es scheint mir kein Zufall, dass diese Scheinlösung der Theodizeefrage wieder Hochkonjunktur hat. Denn in einer Welt, in der das Wort «Sünde» aus dem gängigen Wortschatz verschwindet oder in Schlagertexten für den Genuss von zuviel Schokolade verwandt wird; in einer Kirche, in der die Beichtstühle verwaist sind; und in einer Gesellschaft, in der alle immer nur Opfer von Veranlagung, Milieu, Erziehung und Umwelt sind, ist zumindest der einzelne Mensch kaum oder gar nicht verantwortlich für das Unheil der Welt und auch nicht für seine Selbstverfehlung. In der Attitüde des Opfers stellt er die Frage, warum diese Welt so ist, wie sie ist; warum es sie überhaupt gibt oder nicht zumindest eine bessere Ausgabe der Schöpfung.

Der Tübinger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs spricht vom «zerrissenen Gott»⁹ – zerrissen zwischen dem, was er als Schöpfer zu verantworten hat; und dem, was er im Geschehen der Inkarnation und im Ereignis von Kreuz und Auferweckung ist: nämlich «der andere Gott», der sich selbst den Bedingungen der eigenen Schöpfung unterwirft, damit die Leidenden wider alle Sinnlosigkeit an Sinn glauben können. Magnus Striet, der sich die Fuchs-These bereits durch einen Vortrag in der Münchener Akademie¹⁰ angeeignet hat, bemerkt in seinem Vorwort zu Fuchs' «zerrissenem Gott»: «Und da ist sie dann wieder, die bange Frage, ob Gott dies alles hat wollen dürfen. Denn dass diese Welt nicht schmerzfrei sein würde, war klar. Und musste Gott nicht auch erahnen, dass der Mensch seine Freiheit missbrauchen würde? Zumal deren Bedingungen alles andere als ein zuverlässig glückliches Leben versprochen? Fuchs erinnert daran, wie Gott vermisst wird – entsetzlich vermisst wird, sich ausschweigt. Vielleicht ist gerade deshalb der Gedanke, dass Gott durch seine Menschwerdung sein Schöpfungswerk gesühnt hat, so aufregend. Nicht geht es bei dieser Sühne um die Sünde des Menschen, jedenfalls nicht vordergründig. Und erst recht musste das Leben Jesu nicht am Kreuz enden. Nein, Gott wird Mensch – um als dieser Mensch um die Zustimmung des Menschen zu seinem Schöpfungswerk zu werben.»¹¹

Was Fuchs und Striet verbindet, ist die Überzeugung, der allmächtige Gott hätte auch eine andere als die faktische Welt schaffen können. Gott kann zwar die Eigenkausalität bzw. Freiheit, welche die Signatur des faktisch ins Dasein gerufenen Kosmos ist, nicht revozieren, ohne seine Schöpfung zu annihilieren. Aber er hätte voraussehen können, welche Konsequenzen eine Evolution mit sich bringt, die verunglücken kann, und welche Abgründe die Perversion der dem Menschen gegebenen Freiheit impliziert.

Deshalb, so meinen Fuchs und Striet unisono, sollte man endlich aufhören, den Grund für alles Unheil in der Sünde des Menschen zu suchen, und stattdessen die gegen Gott gerichtete Klage Hiobs verstärken.¹²

In einem Punkt zumindest unterscheiden sich die Positionen von Fuchs und Striet: Während Striet Gott Antworten zutraut, die der Mensch gegenwärtig schmerzlich vermisst, betont Fuchs: Der Schöpfer kann «uns nicht mit einer Sinnantwort kommen, dass alles einen notwendigen Sinn gehabt habe. Was soll das nur für ein Sinn sein, dem so viel an Leid zu opfern war? Was soll das für eine Notwendigkeit sein, die die Not nicht gewendet hat? Nein, mit einer solchen Sinnantwort, mit der er selbst «aus dem Schneider» wäre und auch relativ unbeteiligt sein könnte (weil ja alles einen Sinn hätte), kann Gott bei den leidenden Menschen keine Glaubwürdigkeit erringen. Im Gericht wird Gott gewissermaßen um das Vertrauen aller Menschen kämpfen müssen.»¹³

Wenn man Fuchs nach seiner eigenen Antwort auf die Vereinbarkeit der Fakten des Leids mit dem Gott der Heiligen Schrift fragt, erhält man die Antwort: Sofern man glauben kann, dass der Schöpfer so Mensch werden konnte, dass er, ohne aufzuhören Gott zu sein, selbst die Folgen verunglückter Evolution und pervertierter Freiheit durchlitten hat, ist er glaubwürdig; dann erklärt er zwar nicht, warum das ganze Leid Sinn hat oder hatte; aber er ist glaubwürdig.¹⁴

Einmal abgesehen davon, ob ein vom Leid erdrückter Mensch glauben kann, dass der inkarnierte Gott wie er selbst leidet, – was nutzt ihm dieser Glaube? Was nutzt es ihm, dass der Urheber aller Wirklichkeit genauso wie er unter dieser Wirklichkeit leidet? Und warum ist ein Gott glaubwürdig, der den Leidenden statt einer Antwort auf die Sinnfrage sein Mit-Leiden anbietet?

Striet ist erheblich konsequenter als sein Gewährsmann Fuchs. Denn aus seiner Sicht ist der Mensch gewordene Gott nicht schon deshalb glaubwürdig, weil er sich selbst den Unbilden seiner von Unglück und Sünde entstellten Schöpfung unterwirft, sondern erst unter der Voraussetzung, dass die Auferweckung des Gekreuzigten Möglichkeiten des Allmächtigen in Aussicht stellt, die Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit ermöglichen. Striet weiß auch nicht, warum der von ihm als Inbegriff unendlicher Möglichkeiten gedachte Schöpfer nicht jetzt schon den Schrei nach Sinn beantwortet¹⁵; er kann verstehen, dass dieses Nichtwissen besonders die Denkenden unter den Gläubigen zur Leugnung Gottes führt¹⁶; er selbst aber glaubt aufgrund von Ostern, dass Gott ungeahnte Möglichkeiten hat, sein Nicht-Eingreifen und das Sosein seiner faktischen Schöpfung zu rechtfertigen.¹⁷

Auf der einen Seite betont Striet, dass es keine doppelte Logik – eine für den ganz anderen Schöpfer und eine für seine mit Bewusstsein ausgestatteten Geschöpfe – geben darf; dass also jede Flucht in die angeblich dunklen Seiten Gottes unzulässig ist.¹⁸ Andererseits traut er dem Gott, dem er alle

Möglichkeiten des Eingreifens in seine Schöpfung zuspricht, Gründe für das faktische Nichteingreifen zu, deren Logik kein hiesiger Mensch auch nur erahnen kann. Das ist dann allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz doppelte Theologie: eine für die gegenwärtige Logik des Menschen und eine ganz andere für das Eschaton.

Während Striet Gott als dem Inbegriff unendlicher Möglichkeiten zutraut, die Frage nach dem Warum und Wie aller Schöpfung und Geschichte beantworten zu können, betont Ottmar Fuchs, dass eine nachträglich gegebene Antwort immer zu spät kommt. Denn – so meint er mit Dostojewskijs Iwan Karamasow¹⁹ – Gott kann einer Mutter, der ein SS-Schergen in Auschwitz ihren Säugling entrissen und gegen eine Wand geschlagen hat, nicht im Nachhinein erklären, das Ganze habe diesen oder jenen Sinn gehabt.

Striet will nicht das Gegenteil behaupten, denkt die Freiheit des allmächtigen Gottes aber doch so, dass er hätte eingreifen können und – soll er moralisch nicht diskreditiert sein – aus gutem Grunde nicht eingegriffen hat. Doch: Wenn man so pointiert wie Striet die Flucht in einen «dunklen Gott» oder in eine doppelte Logik (Gottes Logik als das ganz Andere gegenüber der menschlichen Logik) verbietet, darf man dann selbst seine Hoffnung auf Möglichkeiten Gottes setzen, die alles jetzt Denkbare sprengen?

Nein, Gott der Vater hat keine anderen Möglichkeiten als der personal mit dem innertrinitarischen Sohn identische Mensch Jesus. Andernfalls wäre dieser Mensch nicht die Offenbarkeit Gottes selbst, sondern bestenfalls Instrument oder Medium Gottes. Folglich darf man von der Allmacht Gottes nicht anders denken und reden als von der Ohnmacht des Gekreuzigten. Das mag vordergründig paradox klingen, weil Menschen einen vorgefassten Begriff von Allmacht auf Gott projizieren, nämlich den unendlicher Möglichkeit. Aber am Kreuz hat der Vater selbst expliziert, was seine Allmacht ist: Sie ist identisch mit der Liebe, die sich lieber geißeln, mit Dornen krönen und kreuzigen lässt als irgendetwas zu erzwingen. Von eben dieser gekreuzigten Liebe, der man auf Golgotha zuruft: «Hilf dir doch selbst und steig herab vom Kreuz!» (Mk 15, 30); von eben dieser Liebe bekennt der Osterglaube, dass sie stärker war als der kreuzigende Hass ihrer Henker; und dass sie allem gegenteiligen Anschein zum Trotz kein Unglück und keine Sünde verhindern, wohl aber jeden Abgrund unterfassen kann.

Das Alte Testament erzählt immer wieder davon, dass der Beter JHWH gleichsam «hinein lassen» kann in jeden Winkel des eigenen Lebens.²⁰ Und das Neue Testament identifiziert Gott mit dem Gekreuzigten. Was es konkret bedeuten kann, ihn, den Gekreuzigten, «hinein zu lassen» in das eigene Leid, ist mir in der Begegnung mit einem jungen Paar aufgegangen, das ich als junger Vikar getraut hatte und dessen erstes Kind geistig und körperlich schwerstbehindert auf die Welt kam. Die junge Mutter war nach der Entbindung so geschockt, dass sie, sobald die Schwester mit dem Neuge-

borenen in ihr Zimmer trat, hysterisch zu schreien anfang. Sie konnte den Anblick des Kindes nicht ertragen. Ich habe ihr bei meinem ersten Besuch wortlos ein Kreuz auf den Nachttisch gelegt. Später erzählte sie, dass sie dieses Kreuz an sich gedrückt habe; und dann habe sie ihr Kind zum ersten Mal ansehen können und es dann mit einer Geste, die sie nie mehr vergessen könne, an sich gedrückt. Und sie sagte wörtlich: «So froh wie in diesem Augenblick bin ich niemals zuvor gewesen. Jetzt kann ich mein Kind lieben.» – Es gibt Verwandlung, ja Verklärung durch die gekreuzigte Liebe. Gewiss, sie muss uns geschenkt werden, damit wir sie geben können; aber wenn sie uns geschenkt wird, ist sie stärker als jedes Leid. Christusförmige Liebe kann jedes Unglück und die Folgen jeder Sünde – der eigenen wie der fremden – tragen, ja sogar verwandeln.

Das vermeidbare Leid, das die Sünde anrichtet, wiegt ungleich schwerer als das weithin unvermeidbare Unglück von Krankheit und Schicksal. Ungeachtet der Tatsache, dass Sünder bis zu einem gewissen Grad auch Opfer der Sünde anderer sind, ist es die grundsätzlich vermeidbare Sünde – nicht das unvermeidliche Schicksal oder Unglück! –, die Familien und Ehen zerstört, Elendsviertel und Slums entstehen lässt, Schlachtlinien des Hasses, Kriege und Konzentrationslager.

Es geht bei dem Drama zwischen Bethlehem und Golgotha nicht um die Glaubwürdigkeit eines angesichts der realen Schöpfung moralisch in Zweifel geratenen Schöpfers, sondern um die zerstörerische Macht der Sünde. Es gibt kaum eine Auskunft des Neuen Testaments, die sich so klar und umfassend belegen lässt.²¹ Die Erklärung des Kreuzestodes als Sühne für die Sünde der Menschen ist kein zeitbedingtes Interpretament. Zeitbedingt ist die Einkleidung dieses Faktums in die Kategorien des nachexilischen Tempelkultes oder in die Kategorien der frühmittelalterlichen Satisfaktionstheorie. Aber die These, dass der trinitarische Gott da, wo er sich – das Ereignis der Inkarnation vorausgesetzt – dem Sünder bzw. der Sünde aussetzt, sein Wesen (gewaltlose, nichts erzwingende, aber möglicherweise doch alles transformierende, kurzum: trinitarische Liebe) auf nicht mehr überbietbare Weise offenbart, ist kein situativ bedingtes Interpretament.²²

Die in den neunziger Jahren zwischen Hans Kessler und Hansjürgen Verweyen ausgetragene Kontroverse war nicht nur von der Frage bestimmt, ob Jesus erst aufgrund der Ostererscheinungen oder schon zuvor – und besonders im Blick auf den Gekreuzigten (Mk 15, 39) – als der Christus erkennbar war.²³ Es ging zumindest auch um das viel grundsätzlichere Problem, ob dem göttlichen Vater andere Möglichkeiten als Jesus, und zwar dem Gekreuzigten, zugesprochen werden müssen. Kessler und Striet beantworteten diese Frage mit einem uneingeschränkten «Ja». Verweyen dagegen fragt: Wenn Gott der Vater andere Möglichkeiten als die in Christus offenbaren hatte, warum hat er dann zugeschaut, als der Sohn geißelt, mit Dornen gekrönt und ge-

kreuzigt wurde? Wenn Gott der Vater noch andere Möglichkeiten als die des Golgotha-Geschehens hat, dann ist die Geschichte Jesu eine unter anderen Versöhnungserzählungen der Religionsgeschichte. Es hängt, wie Verweyen betont, alles an der Untrennbarkeit Jesu vom Vater; ob Jesus bloßes Mittel und Werkzeug des Vaters oder *dessen* Selbstoffenbarung war; ob er nur etwas mitteilen wollte (Glaubwürdigkeit des Schöpfers; Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit), was er auch anders hätte mitteilen können; oder ob er die den Sünder von JHWH trennende Macht der Sünde (seit dem Babylonischen Exil «Sheol» genannt) für alle Menschen aller Zeiten faktisch (unabhängig davon, ob jemand das glauben kann oder nicht) entmachtet hat.

Israel war überzeugt, dass der physische Tod – ursprünglich das Geschenk des Übergangs vom irdischen Dasein in ein Leben bei Gott – durch die Sünde pervertiert worden ist in die Trennung von JHWH. Das Alte Testament kennt zwar Gerechte wie Henoch (Sir 44, 16) und Elija (2 Kön 2, 1–18), die den Tod der Trennung von Gott nicht erleiden mussten; aber jeder Mensch, der sein irdisches Leben als Sünder beendet, erfährt den physischen Tod als «Sheol», als Bindung an das Gefängnis seiner Sünde und also – metaphorisch gesprochen – als Bindung an den «Ort», an dem Gott nicht ist. Mit einem rachsüchtigen oder vergeltungssüchtigen Gott hat der Nexus zwischen physischem Tod und «Sheol» nichts zu tun; er ist Ausdruck der Überzeugung, dass Gott nicht in personaler Gemeinschaft (Himmel) mit der Wirklichkeit gedacht werden kann, die der Sünder schafft und von der er sich selbst nicht trennen kann.

2. Keine Versöhnung ohne Sühne

JHWH steht dem Verhängnis der Sünde nicht gleichgültig gegenüber; im Gegenteil. Die nachexilischen Sühneriten des Jerusalemer Tempel-Kultes mit der Institution des jährlich begangenen Versöhnungstages sind Ausdruck der unbedingten Versöhnungswilligkeit JHWHs.²⁴ Aber sie sind auch Ausdruck der Tatsache, dass Gott die Sünde als eine vom Menschen geschaffene Wirklichkeit zwar vergeben, aber nicht ungeschehen machen (annihilieren) kann – es sei denn, er würde seine mit Freiheit begabte Schöpfung revozieren. Deshalb schenkt er dem Sünder die Möglichkeit der Sühne seiner Sünden. Nicht irgendeine äußere Wiedergutmachung bewirkt die Sühne, sondern nur das, was die Riten des in Lev 16 geschilderten Versöhnungstages symbolisieren: die Trennung der oben als Gefängnis veranschaulichten Folge der Sünde vom Sünder und die Transformierung der Sünder in Söhne.

Der Deckel der Bundeslade (kapporet) war im nachexilischen Tempel Symbol der Anwesenheit JHWHs; und das Blut der Sündopfer war Zeichen der Hingabe und Umkehr der Sünder. Wenn der Hohepriester am

Versöhnungstag das Blut von Tieren an die Kapporet sprengte, war dieser Vorgang das Realsymbol der Versöhnung des Sünders mit JHWH. Was nutzen – so warnen die Propheten Israels – alle Brand- und Schlachtopfer und Riten, wenn der Sünder selbst nicht vollzieht, was da symbolisch veranschaulicht wird. Sühne konfrontiert den Sünder mit dem Gegenteil der eigenen Sünde, mit der Liebe Gottes. Der Sühnende sieht die Wahrheit seiner selbst im grellen Licht des Gegenteils aller Sünde, im Lichte der Heiligkeit Gottes. Und diese Wahrheit ist schmerzlich. Aber nur dieses Leiden des Nicht-mehr-Sünders (des zu Gott Umgekehrten) an der selbstverschuldeten Wirklichkeit kann die Sünde in Sohnschaft verwandeln.²⁵

Das Alte Testament spricht in nachexilischer Zeit von dem jährlichen Versöhnungstag (Lev 16) und von dem Gottesknecht (Jes 53, 5f.11f), der – seinerseits ohne Sünde – den ihn treffenden Hass der Sünder mit dem freiwilligen Leid seiner Liebe beantwortet.²⁶ Aber zugleich spricht das Alte Testament von dem Überhand- und Universalwerden der Sünde.

Indem der Gottesknecht des Propheten Deuterocesaja Hass und Gewalt mit dem Gegenteil, mit der Feindesliebe beantwortet, trägt er die Folgen, die eigentlich die Verursacher selber tragen müssten, und ermöglicht ihnen so, von diesen Folgen nicht festgehalten zu werden wie Gefangene von ihrem Gefängnis. In der Gestalt des Gottesknechtes bricht sich die Erfahrung Bahn: Wer die zerstörende Gewalt der Sünde des Anderen nicht nur erträgt, sondern mit deren Gegenteil, mit Liebe, beantwortet, kann der Sünde die Eigenschaft nehmen, Gefängnis des Sünders zu sein. Allerdings ist auch die Liebe des deuterocesajanischen Gottesknechtes kein Automatismus. Liebe, und mag sie bis zur letzten Konsequenz der Feindesliebe gehen, zwingt den Sünder nicht zur Sühne; sie ermöglicht das Ausziehen aus dem besagten Gefängnis; aber sie zwingt nicht dazu.

3. Das «Ein-für-alle-Mal» des Golgotha-Ereignisses

Die Überbietung des deuterocesajanischen Gottesknechtes durch Jesus Christus erklärt sich im Blick auf das christologische Zentraldogma von der hypostatischen Union. Jesus Christus *ist* die Liebe Gottes selbst. Anders gesagt: Da, wo der Sünder die einzige Wirklichkeit erschafft, die Gott nicht will, lebt Christus als wahrer Mensch – «in allem uns gleich außer der Sünde» (Hebr 4, 15) – dieselbe Beziehung zum göttlichen Vater, die der innertrinitarische Sohn ist.

Der Hebräerbrief bringt diesen nur trinitätstheologisch erklärbaren Sachverhalt soteriologisch durch einen Vergleich zum Ausdruck: durch den Vergleich nämlich zwischen den Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes mit dem Golgotha-Geschehen. Der Autor dieser neutestamentlichen

Spätschrift leugnet an keiner Stelle, dass die Israel geschenkte Tora und der nachexilische Tempelkult von JHWH gestiftete Mittel des Heils sind. Aber faktisch erreichen sie nicht, was sie erreichen sollen. Am Versöhnungstag trug der Hohepriester das Blut von Opfertieren als Symbol der Hingabe der Israeliten an die Stelle, wo die *kapporet*, das Realsymbol der Gegenwart JHWHs, stand. Aber – so der Vergleich des Hebräerbriefes (Hebr 9, 1–15) – was innerhalb des Tempelkultes nur symbolisch dargestellt wird, das ist in Christus Wirklichkeit. Christus ist nicht nur symbolische, sondern wirkliche Anwesenheit Gottes; und sein am Kreuz stellvertretend für alle Sünder vergossenes Blut gelangt nicht nur symbolisch, sondern wirklich zu JHWH (zum Vater). Wie der Hohepriester am Versöhnungstag durch den Vorhang des Tempels mit dem Opferblut von Böcken und Stieren zu der Stelle tritt, wo das Symbol der Anwesenheit Gottes (die *kapporet*) steht, so trägt Jesus Christus sein vom kreuzigenden Hass der Sünder vergossenes Blut durch den Vorhang seines Menschseins hindurch zum Vater; und dies nicht nur im Sinne eines jährlich wiederholten Symbols, sondern wirklich «ein für alle Mal» (Hebr 9, 26; 10, 10). Seit der Erhöhung des Gekreuzigten zum Vater ist der physische Tod nicht mehr das Tor in die Sheol (Trennung von Gott), sondern Tor des Zugangs zum Vater. Wer im Abendmahl das Blut Christi empfängt, empfängt ungleich mehr als die Israeliten, die von Mose am Sinai mit dem Blut von Tieren besprengt wurden (Ex 24, 8). Denn jenes Blut war Symbol für die Hingabe der Besprengten an den Willen Gottes, an die von JHWH gestiftete Tora. Wer hingegen das Blut und den Leib Christi empfängt, gehört wirklich zu dem Leib und dem Blut, das der Gekreuzigte in der Stunde seines Todes durch den zerbrechenden Vorhang seines irdischen Daseins hindurch zum Vater trägt. Joseph Ratzinger kommentiert den Vergleich des Hebräerbriefes zwischen Mose-Bund und Christus-Bund²⁷, zwischen dem nachexilischen Versöhnungstag und dem Geschehen von Golgotha mit den Worten: «Wenn Jesus, den Kelch darreichend, zu den Jüngern sagt: «Das ist mein Blut des Bundes» [Mk 14, 24; Mt 26, 27f], dann sind die Sinaiworte [Ex 24, 8: «*Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr auf Grund all dieser Worte mit euch geschlossen hat.*»] zu einem ungeheuren Realismus gesteigert, und zugleich erschließt sich eine vorher nicht abzusehende Tiefe. [...] Denn die sakramentale Blutsgemeinschaft, die nun Möglichkeit wird, verbindet die Empfänger mit diesem leibhaftigen Menschen Jesus und so zugleich mit seinem göttlichen Geheimnis».²⁸

Man erfasst das Geschehen von Golgotha erst, wenn man das vom Hebräerbrief wiederholt unterstrichene «Ein-für-alle-Mal» dieses Geschehens versteht. Hans Urs von Balthasar hat dieses «Ein-für-alle-Mal-Ereignis» die Mitte des Dramas der Weltgeschichte zwischen Gott und der Menschheit genannt. Seine ganze Theologie gipfelt, wie er selbst betont, in einer be-

stimmten Passage seiner «Theologie der drei Tage», nämlich in folgender: «Wenn ohne den Sohn niemand den Vater sehen kann (Joh 1, 18), niemand zum Vater kommen kann (Joh 14, 6), der Vater für keinen offenbar sein kann (Mt 11, 27), dann wird, wenn der Sohn, das Wort des Vaters, tot ist, niemand Gott sehen, von ihm hören, zu ihm gelangen. Und es gibt diesen Tag, wo der Sohn tot und damit Gott unzugänglich ist. Ja, um dieses Tages willen ist [...] Gott Mensch geworden.»²⁹

Der physische Tod gehört zur Schöpfung; er war ursprünglich vom Schöpfer gewollt als Übergang vom irdischen Leben in die Gemeinschaft mit ihm. Aber der physische Tod ist durch die Sünde pervertiert worden vom Tor in die Gemeinschaft mit Gott in das Tor der «Sheol», der Trennung von allem, was man im Deutschen mit dem Wort «Sinn», im Griechischen mit dem Wort «Logos» bezeichnet. Was es eigentlich bedeutet, dass der Mensch, der personal identisch war mit dem göttlichen Logos, aus Liebe dahin gegangen ist, wo Gott nicht ist, das wird in Theologie und Verkündigung viel zu wenig bedacht.³⁰ Deshalb kann man die Bedeutung von Balthasars Karsamstagstheologie gar nicht überschätzen. In seiner Theologie ist der Tag, wo der Sohn tot ist, das wichtigste Ereignis der Menschheitsgeschichte. Denn mit dem physischen Tod des Geschöpfes, das aufgrund der hypostatischen Union auch im Tot-sein mit Gott verbunden ist, ist Gott buchstäblich eingetreten in das Gefängnis, das den Sünder festgehalten und so von Gott getrennt hat. Seitdem, so formuliert Hans Urs von Balthasar, hat die «Sheol» einen Ausweg. Man kann auch sagen: Das Gefängnis (die geschichtliche Wirklichkeit, die der Sünder gegen den Willen des Schöpfers geschaffen hat), in das die Sünde den Sünder eingesperrt hat, ist kein Gefängnis mehr. Keine Sünde – und mag sie so abgründig sein wie die der Henker von Auschwitz – hat nach Christi Tod noch die Macht, den Sünder von Gott zu trennen – es sei denn, dieser weigert sich, die ihm vom Sohn ermöglichte Brücke zum Vater zu beschreiten. Man kann, wenn man will, unterscheiden zwischen der «Sheol», die es seit dem Ereignis von Golgotha nicht mehr gibt, und den vielen (revidierbaren³¹) Höllen derer, die die ihnen hingehaltene Hand des Erlösers noch nicht ergreifen können oder noch nicht ergreifen wollen.

Der trinitarische Gott bleibt der Bundes-Gott. Der Erlöser, der – so formuliert es Paulus in 2 Kor 5, 21f – an die Stelle tritt, wo der Sünder von seiner Sünde gefangen ist, öffnet den Weg zum Vater; aber er geht diesen Weg nicht *statt* des Sünders. Stellvertretung ist das Gegenteil von Ersatz. Allerdings auch unendlich viel mehr als bloße Offenbarung von Vergebungsbereitschaft oder bloße Solidarität. Das Ereignis von Golgotha hat für alle Menschen aller Zeiten die Sünde ihrer von Gott trennenden Macht (ihres «Sheol»-Charakters) beraubt. Aber dieses Ereignis ist kein Handeln des Erlösers an den Erlösten ohne die Erlösten, sondern mit diesen. Die

schmerzhaftes Umkehren der Sünde in Sohnschaft – sprich: ‚Sühne‘ – bleibt ihnen nicht erspart. Wir dürfen hoffen, dass Christus einmal alles in allen und in allem sein wird. Denn Gottes Liebe wartet³² unendlich lange auf das Umkehren auch des verhärtetsten Neinsagers unter seinen Brüdern und Schwestern. Aber Hoffnung ist kein Wissen. Die Hoffnung auf universale Versöhnung ist klar zu unterscheiden von jeder Apokatastasis-Lehre.³³

Man kann als Grundregel formulieren: Wo immer eine Theologie im Blick auf das Kreuz Jesu von Solidarität *statt* Stellvertretung spricht³⁴, geht es nicht mehr um die Versöhnung der Sünder; diese – so erklärt man – ist längst erfolgt, weil Gott ohne Bedingung vergibt. Es geht stattdessen um das Hintragen der frohen Botschaft von der unbedingten Liebe Gottes in diese Welt, – dahin, wo Menschen als unschuldige Opfer oder aufgrund ihrer eigenen Schuld an Versöhnung nicht glauben. So gesehen ist das Golgotha-Geschehen im Sinne zum Beispiel von Ottmar Fuchs und Magnus Striet das Werben Gottes um Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit.

Eine besondere Variante der Reduktion des Kreuzesgeschehens auf ein Zeichen der Glaubwürdigkeit des Schöpfers ist die kultursoziologische Theorie von René Girard³⁵: Nachdem die Henker von Golgotha sich selbst durch ihre Lüge zu Unschuldigen und den gänzlich Unschuldigen zum einzig Schuldigen (Sündenbock) erklärt haben, entlarvt das unschuldige Opfer (der Gekreuzigte) diesen satanischen Mechanismus als Lüge: Denn der Gekreuzigte erweist sich durch seine Feindesliebe (Lk 23, 34: «Vater, vergib ihnen; den sie wissen nicht, was sie tun!») als das Gegenteil der Sünde und demaskiert so seine Ankläger als Lügner; zugleich verzichtet er seinerseits auf die Anklage der Schuldigen und ermöglicht so seinen Henkern den Verzicht auf die Fortsetzung des Sündenbockmechanismus.

Die Reduktion des Kreuzes auf ein bloßes Entlarven oder Offenbarmachen nimmt dem Drama zwischen Bethlehem und Golgotha den Ereignischarakter.³⁶ Wenn das Kreuz nur eine mögliche Gestalt der Offenbarung des göttlichen Vergebungswillens ist, dann ist es austauschbar; dann ist es nicht, wie Balthasar formuliert, das Ereignis, um dessentwillen Gott Mensch geworden ist. Wenn das Drama zwischen Bethlehem und Golgotha nicht notwendig gewesen wäre, um den Sünder aus seiner selbst gewirkten Gefangenschaft zu befreien, dann könnte man im Sinne der Pluralistischen Religionstheologie das Golgotha-Geschehen als eines unter anderen Fakten relativieren, die in der Religionsgeschichte als Versöhnung mit Gott interpretiert wurden.

Biblisch gesehen bildet die gesamte Menschheitsgeschichte eine vom Logos getragene Einheit, einen Sinnzusammenhang, in dem das Geschehen von Golgotha der Wendepunkt ist, der für alle Menschen aller Zeiten vor Christus und nach Christus ein für alle Mal eine Veränderung bewirkt hat, ohne welche die Menschheit verloren wäre. Schon Justin der Märtyrer

hat seinen platonisch gebildeten Gesprächspartnern das in alle vier Himmelsrichtungen weisende Kreuz des Erlösers als den Realitätsgehalt der im Dialog «Timaios» beschriebenen «Weltseele» erklärt. Seine Ausführungen über die kosmische Dimension des Kreuzes sind wahrscheinlich ebenso von Philo von Alexandrien wie von der jüdischen Tempeltheologie beeinflusst. Für Philo ist der Tempel Sitz der kosmoserhaltenden Kraft des Logos³⁷; für die Rabbinen der Ort der «shekinah», der Kraft und Herrlichkeit JHWHs. Die Zerstörung des Tempels bestätigt aus Justins Sicht, dass der «Ort» der *Shekinah* bzw. der *Tora* bzw. des *Logos* nicht mehr der Tempel, sondern das Kreuz Christi ist.³⁸ Kurzum: Die apologetisch motivierten Spekulationen des Justin dokumentieren schon im zweiten Jahrhundert eine Theologie des Kreuzes, welche die gesamte Menschheitsgeschichte (einschließlich der Religionsgeschichte) als Einheit und das Golgotha-Geschehen als jeden Menschen grundlegend betreffendes Ereignis betrachtet.

Wäre das Christusergebnis nur die graduell intensivere Offenbarung bzw. Verheißung von Sinn wider alle Sinnlosigkeit, darf man – die Kongruenz von göttlicher und menschlicher Logik vorausgesetzt – fragen: Warum hat Gott nicht den einfacheren und zudem unblutigen Weg der *Inspiration* gewählt? Warum das Drama der *Inkarnation* zwischen Bethlehem und Golgotha?

Die Antwort auf diese Frage liegt in der oben erklärten Tatsache, dass die Sünde eine objektive geschichtliche Größe ist, die auch von Gott nur um den Preis der geschöpflichen Freiheit ungeschehen gemacht werden könnte; die also, wenn überhaupt, dann nur innergeschichtlich bekämpft und besiegt werden kann. Der in das Bild des «Sheol-Abstiegs» gekleidete Vorgang geschieht da, wo die Sünde ist, also im Raum der Geschichte. Das Christusergebnis ist ein geschichtliches Ereignis. Auch die Auferstehung Jesu kann daher nicht als schlechthin transgeschichtlich bezeichnet werden. Balthasar spricht von einem «die Geschichte übersteigenden Ereignis *innerhalb* der Geschichte».³⁹ Und Papst Benedikt nennt die Auferstehung «ein Ereignis in der Geschichte, das doch den Raum der Geschichte sprengt und über sie hinausreicht».⁴⁰

Weil die den Sünder von Gott trennende Macht der Sünde eine innergeschichtliche Wirklichkeit ist und also – unter Wahrung der geschaffenen Freiheit und ihrer Konsequenzen – nur innergeschichtlich besiegt werden kann, *musste* der Ewige *als er selbst* eintreten in die Zeit (Inkarnation). Gott begegnet dem Sünder nicht mittels oder im Medium Jesu, sondern *als* dieser Mensch. Er überwältigt den Sünder auch da nicht, wo er ihn von dem Gefesseltsein an seine Sünde (Sheol) befreit. Er hält sich ihm hin. Dieses innergeschichtliche Sichhinhalten ist das Phänomen des Leibes Christi: zunächst des historischen, dann des verklärten und des eucharistischen Leibes. Dieser Leib ist auch am Karsamstag die reale Anwesenheit des vom gött-

lichen Vater untrennbaren Sohnes. Und dieser Leib ist auch nach Ostern die reale Anwesenheit Gottes in Zeit und Raum, in Welt und Geschichte. Denn der verklärte bzw. eucharistische Leib des Auferstandenen ist nur ein anderer Zustand desselben Leibes, der von Maria geboren, der gekreuzigt und begraben wurde. *Wie* genau die *Kontinuität* zwischen irdischem und verklärtem Leib, zwischen der Geschichte Jesu vor dem Osterereignis und der Vollendung des Gekreuzigten nach dem Osterereignis zu verstehen ist, bleibt dem Denken der Theologie überlassen. Aber *dass* es diese Kontinuität gibt, ist von kaum überschätzbarer Bedeutung für den Glauben an den *Bundescharakter* des Versöhnungs- und Vollendungsgeschehens.

Wäre Jesus qua Mensch im Vorgang des Ostergeschehens nur Medium oder Demonstrationsobjekt des versöhnungswilligen Gottes und nicht auch der mit ihm gemeinsam Handelnde, dann wäre die Versöhnung ein transgeschichtliches Dekret, das uns durch Jesus mitgeteilt bzw. offenbart wurde. Nein, dieses Geschehen ist ein *Bundeshandeln*. Weil Jesus – wahrer Mensch, in allem (DH 553–559) uns gleich außer der Sünde (Hebr 4, 15) – freiwillig⁴¹ »Ja« sagt zum Willen des Vaters, ist er unendlich viel mehr als ein Medium der Offenbarung, nämlich neuer Anknüpfungspunkt der Liebe des Vaters in der von ihm mit Freiheit begabten und durch die Sünde pervertierten Schöpfung. Wer sich, obwohl Sünder, mit dem Gekreuzigten vereinen lässt, kann sich aus dem selbstgebastelten Gefängnis seiner Sünde herausziehen lassen in die letztendliche Gemeinschaft mit Gott. Die Verbundenheit des Sünders mit dem gekreuzigten Erlöser ist zuerst und zunächst ein reines Geschenk; aber deshalb nichts Punktuelleres, nicht Fertiges oder Abgeschlossenes, sondern der Beginn eines Weges, der erst in der vollendeten Gemeinschaft mit dem zum Vater Erhöhten sein Ziel erreicht.

Die Auferstehung bzw. Erhöhung des in die »Sheol« Gesenkten zum Vater ist die Voraussetzung für den heilsuniversalistischen Charakter des geschichtlichen Christusereignisses. Denn »das Wesen Mensch, an dem wir alle Anteil haben, [ist] auf eine unerhörte und neue Art eingetreten ins Innere Gottes. Es bedeutet, dass der Mensch in Gott Raum findet auf immer. Der Himmel ist nicht ein Ort über den Sternen, er ist etwas viel Kühneres und Größeres: das Platzhaben des Menschen in Gott, das in der Durchdringung von Menschheit und Gottheit im gekreuzigten und erhöhten Menschen Jesus seinen Grund hat. Christus, der Mensch, der in Gott ist, ewig eins mit Gott, ist zugleich das immerwährende Offenstehen Gottes für den Menschen. Er selbst ist so das, was wir »Himmel« heißen, denn der Himmel ist kein Raum, sondern eine Person, die Person dessen, in dem Gott und Mensch für immer trennungslos eins sind. Und wir gehen in dem Maß auf den Himmel zu, ja, in den Himmel ein, in dem wir zugehen auf Jesus Christus und eintreten in ihn.«⁴²

Wie das Christusereignis das reale Eintreten Gottes selbst bzw. des Ewigen in die Zeit ist, so ist die Erhöhung des Erlösers das reale Eintreten der Zeit in

die Ewigkeit. Wer mit ihm Gemeinschaft hat, kann seine Zeit in die Ewigkeit tragen.⁴³ Kurzum: *Christus verbindet in seiner Person endliches und ewiges Sein, Zeit und Ewigkeit; deshalb ist er unendlich viel mehr als Wegweiser und Offenbarer.*

Besonders bedenkenswert erscheinen mir in diesem Zusammenhang die Reflexionen Béla Weissmahrs SJ (1929–2005) über den Zusammenhang des Dogmas von der hypostatischen Union mit der ntl. Bezeugung des leeren Grabes. Der Münchener Philosoph vertritt die These, dass man nur dann von einem realen Eintritt Gottes in die Geschichte und von einer realen Aufnahme des Geschöpfes Jesus in die innerste Wirklichkeit Gottes sprechen kann, wenn das Prinzip des Endlichen (die Materie) nicht aus der Vollendung des zum Vater Erhöhten ausgeklammert wird. Weissmahr betont, dass wir nur deshalb von Materie sprechen können, weil wir wissen, was ‹Geist› ist. Geist ist das Phänomen des Bei-sich-Seins, im Idealfall das Phänomen des Selbst-Bewusstseins, das Wissen eines endlichen Seienden um seine Endlichkeit und also die Selbsttranszendenz auf das Nichtendliche (Absolute). Materie ist der Gegenbegriff zu Geist. Sie ist ‹das ‹Nicht-Bei-sich-Seiende›, das für Transzendenz überhaupt Verschlussene›.⁴⁴ Allerdings gibt es nirgendwo die Materie als solche. Die konkrete Materie ist immer durch einen gewissen Grad des Bei-sich-seins gekennzeichnet. Ein ‹total von sich Verfremdetsein› bzw. ein totaler Mangel an Selbststand und Selbstidentität ist undenkbar. Ein Seiendes, das in gar keiner Weise bei sich wäre, wäre schlicht und ergreifend nichts. Zusammenfassend formuliert Weissmahr: ‹Materialität als solche ist das Prinzip des Nichtseins im Seienden. Geist ist also im Grunde identisch mit Sein, das eben im Maße seiner Endlichkeit materiell ist. Reine Materialität wäre die vollständige Seinslosigkeit. Das konkrete Materielle verhält sich demnach zum Geist niemals kontradiktorisch, sondern nur mehr oder weniger konträr, da es immer schon irgendwie geistig ist.›⁴⁵ Der Grad des Bei-sich-seins entscheidet über die Hierarchie des Seienden. Je mehr ein Geschöpf bei sich ist, desto mehr faltet es das Viele, aus dem es besteht ein in eine Einheit, die, wenn sie sich ihrer selbst bewusst ist, ‹Ich› und ‹Du› sagen kann. Geist im eigentlichen Sinn gibt es folglich erst dort, wo man von *personalisierter* Materie sprechen kann.⁴⁶ Was personalisierte Materie ist, kann man an Menschen beobachten, die die Kirche heiliggesprochen hat. Es gibt eine Durchdringung des Körpers durch die Person eines Menschen, die das Phänomen unbedingter Lauterkeit zur Anschauung bringt. Und es gibt Materie, die für immer zur Identität eines Menschen gehört. Diese Materie wird nicht mehr von der sie formenden Person getrennt (nicht mehr ausgetauscht); deshalb ist ganz und gar durchpersonalisierte Materie so wenig empirisch wahrnehmbar wie die Geistseele bzw. Person, von der sie geformt wird. Allerdings wird Materie nie selbst geistig; sie bleibt das Prinzip der Endlichkeit.⁴⁷ Ratzinger bemerkt deshalb: ‹Wenn es das Wesen der Seele ist, ‹forma› zu sein, dann ist ihre Zuordnung auf Materie hin unaufhebbar [...] man müsste sie selber auflösen, um ihr dies zu nehmen.›⁴⁸

Das trifft auch auf Jesus zu, der als der zum Vater erhöhte Erlöser wahres Geschöpf und also endlich bleibt.

Christus ist der Beginn des Eintretens der Geschichte in die Ewigkeit. Der Grad der Gemeinschaft jedes Einzelnen mit ihm entscheidet über das Fortschreiten der Vollendung. Und intensivere Gemeinschaft mit Christus bedeutet zugleich intensivere Inklusion in seine gekreuzigte Liebe zu den Brüdern und Schwestern, die sich der ausgestreckten Hand des Inkarnierten immer noch verweigern.

4. Das Bundes-Handeln des Gekreuzigten

Der trinitarische Gott erzwingt nichts; er hat dem Menschen wirkliche Freiheit geschenkt; deshalb lässt er sich von den Konsequenzen seines Geschenkes wirklich betreffen, und zwar so unbedingt, dass das Drama der Weltgeschichte offen bleibt. Zwar hat Christus den Nexus zwischen dem physischen Tod und dem Tod der Trennung von Gott (Sheol) für alle Menschen aller Zeiten und also ein für alle Mal aufgehoben, damit aber den Ausgang der Geschichte nicht vorweggenommen oder vorausbestimmt. Denn er ist nicht nur der Sieger über die Sheol, sondern auch der Weg zum Vater; letzteres aber nur für jeden, der freiwillig «Ja» sagt zu ihm. Die Hölle der Ablehnung des Christusgeschenkes bleibt möglich. Wir dürfen zwar hoffen, dass alle Höllen verschwinden. Aber wir können uns dessen nicht sicher sein. Zwar wäre das Verbleiben auch nur eines einzigen Menschen im Zustand der Verweigerung (in seiner Hölle) eine ungeheure Tragödie nicht nur für den Verweigerer, sondern auch für die *Communio Sanctorum* und besonders für Gott selbst. Doch erzwingen kann die in Christus offenbare Liebe Gottes nichts, nicht einmal das Ja-Wort eines einzigen Menschen.

Die gekreuzigte Liebe ist bedingungslos. Aber: Kann ein Mensch vollkommene Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott leben, wenn er unverzöhnt ist mit auch nur einem einzigen Mitmenschen? Wer z. B. als Henker von Auschwitz sein Menschsein bis in die Wurzeln deformiert hat, dessen Glaube an Christi bedingungslose Liebe wäre ein desinkarnierter und billiger Glaube ohne den mühsamen Weg der Versöhnung mit den Brüdern und Schwestern, ohne Umkehrung der Sünde in Sohnschaft (Sühne des Purgatorium). Und jeder Psychologe wird bestätigen, dass die Annahme von Vergebung fast so schwierig ist wie das Schenken von Vergebung. Jeder weiß aus seiner eigenen Lebensgeschichte, dass er, wenn er tief gekränkt oder gedemütigt worden ist, solange ein Opfer bleibt, als er dem, der ihn verletzt hat, nicht vergeben *kann* – oft auch dann noch nicht, wenn der Täter wirklich bereut und kniefällig um Vergebung bittet. Gottes unbedingte Liebe unterscheidet den Täter von seiner Tat und schenkt ihm die Gnade,

zu einem Mit-Liebenden werden zu können. Und Gottes unbedingte Liebe will die Opfer befähigen, sich mit Christi gekreuzigter Liebe zu verbünden. Erzwingen aber kann er weder das Eine noch das Andere. Denn seine Allmacht ist keine andere Macht als die Macht der gekreuzigten Liebe.

Der Begriff «Purgatorium» bezeichnet nicht die Möglichkeit, nach dem Tod das gelebte Leben korrigieren oder gar revidieren zu können. Überhaupt verbietet sich die Elongatur zeitlicher Kategorien über den Tod hinaus. Es geht vielmehr um das Verhältnis des Einzelnen und seiner endgültig beendeten Lebensgeschichte zu Jesus Christus. Deshalb bemerkt Hans Urs von Balthasar: Christus *ist* als von mir bejahter mein Himmel; er *ist* als von mir ersehnter mein Purgatorium; er *ist* als von mir verweigerter die Hölle.⁴⁹ Christus ist das nichts erzwingende Warten der gekreuzigten Liebe, die das Ja oder Nein jedes *einzelnen* Menschen so unbedingt respektiert, dass seine Hoffnung auf universale Versöhnung kein prädestinierendes Wissen ist.

Die im Protestantismus weit verbreitete These, der physische Tod sei so etwas wie eine neue Schöpfung, nämlich die Ersetzung des alten Adam durch den neuen Adam, wirft die Frage nach der Verantwortung des Bundespartners auf. Wenn der Glaube an die Rechtfertigung allein aus Gnade verbunden wird mit der Prädestination aller zum Heil, dann wird der Unterschied zwischen Tätern und Opfern vergleichgültigt.⁵⁰ Dazu bemerkt Papst Benedikt in seiner Enzyklika «Spe salvi»: «Die Gnade löscht die Gerechtigkeit nicht aus. Sie macht das Unrecht nicht zu Recht. Sie ist nicht ein Schwamm, der alles wegwischt, so dass am Ende dann eben doch alles gleich gültig wird, was einer auf Erden getan hat. Gegen eine solche Art von Himmel und von Gnade hat zum Beispiel Dostojewski in seinen *Brüdern Karamasow* mit Recht Protest eingelegt. Die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahls, als ob nichts gewesen wäre. [...] Jesus hat uns zur Warnung im Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (*Lk* 16, 19–31) das Bild einer [...] zerstörten Seele gezeigt, die selbst einen unüberbrückbaren Graben zwischen sich und dem Armen geschaffen hat: den Graben der Verslossenheit in den materiellen Genuss hinein, den Graben der Vergessenheit des anderen, der Unfähigkeit zu lieben, die nun zum brennenden und nicht mehr zu heilenden Durst wird. Dabei müssen wir festhalten, dass Jesus in diesem Gleichnis nicht von dem endgültigen Geschick nach dem Weltgericht handelt, sondern eine Vorstellung aufnimmt, die sich unter anderem im frühen Judentum findet und einen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung meint, in dem das endgültige Urteil noch aussteht. Diese frühjüdische Vorstellung vom Zwischenzustand schließt die Auffassung ein, dass die Seelen nicht einfach nur in einer vorläufigen Verwahrung weilen, sondern schon Strafe erfahren, wie es das Gleichnis vom reichen Prasser zeigt, oder aber auch schon vorläufige Formen der Seligkeit emp-

fangen. Und endlich fehlt nicht der Gedanke, dass es in diesem Zustand auch Reinigungen und Heilungen geben kann, die die Seele reif machen für die Gemeinschaft mit Gott. Die frühe Kirche hat solche Vorstellungen aufgenommen, aus denen sich dann in der Kirche des Westens allmählich die Lehre vom Purgatorium gebildet hat.»⁵¹

Der trinitarische Gott wartet auf das freie Ja jedes Einzelnen; und sein Warten ist nicht passiv; es trägt die Signatur des Kreuzes. Die exklusive Stellvertretung des für alle Menschen in die ›Sheol‹ Herabgestiegenen bedingt die inklusive Stellvertretung der so von ihm Beschenkten. Balthasar spricht von der «Kirche aus dem Kreuz»⁵² und von der «mit Christus gekreuzigten Kirche».⁵³ Er will damit sagen: Keiner kann das Geschenk der gekreuzigten Liebe privatistisch für sich selbst empfangen; Christusgemeinschaft gibt es nur im Modus der Inklusion in sein Für-Leiden. Dabei geht es nicht um eine oberflächliche Solidarität oder um psychologische Empathie⁵⁴, sondern um die biblisch durchgängig bezeugte Tatsache, dass Christus jedes einzelnen Christen bedürfen will, um auch die Verhärtetsten seiner Brüder und Schwestern zu retten. Die trinitarische, in der Kenosis des Karfreitags und Karsamstags offenbare Liebe degradiert ihre Adressaten nicht zu bloßen Empfängern. Paulus beschreibt seine eigene Sendung mit den Worten: «Ich erstatte ergänzend für den Leib Christi, die Kirche, an meinem Fleische, was von den Bedrängnissen Christi noch aussteht» (Kol 1, 24). Dieses Wort darf nicht additiv verstanden werden. Denn die inklusive Stellvertretung der Christen setzt die exklusive Stellvertretung des Hingangs Jesu an das Kreuz und zu den Toten als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeiten voraus. Aber unter dieser Voraussetzung gilt dann auch, dass der Christ durch, mit und in Christus Berge versetzen und Höllen aufbrechen kann.

Das Kreuz ist und bleibt in jedweder Form das von Gott eigentlich nicht Gewollte. Aber genauso wahr ist, dass die Liebe, die in Christus bis in die Verlorenheit der ›Sheol‹ herabgestiegen ist, das Antlitz des Kreuzes trägt. Wer diese Liebe glaubt, erfährt den Tod nicht mehr als Trennung von Gott, sondern als Zugang zum Vater; erfährt aber auch, dass dem Christen auf Grund seiner Inklusion in die Stellvertretung des Erlösers «ein härteres Kreuz» auferlegt wird als dem sogenannten «natürlichen Menschen».⁵⁵ Es gibt kein Christsein ohne das Tragen der Last des Anderen.

Nicht zufällig ist das Kreuzzeichen das Erkennungszeichen der Christen. Ganz bewusst stellen Christen Kreuze nicht nur in Kirchen, sondern auch an Wege und auf Gipfel und Häuser. Denn das Kreuz ist seit Ostern das Erkennungszeichen des Gottes, der nichts erzwingt und gerade so die Verneinung seiner selbst besiegt. Wer sich mit dem Kreuzzeichen bezeichnet, bekennt damit, dass Gott sich lieber kreuzigen lässt als irgendetwas mit Gewalt zu erzwingen; bekennt aber auch, dass die gekreuzigte Liebe jedes Kreuz verklären und jede Hölle aufbrechen kann. Wer sich mit dem Kreuz-

zeichen bezeichnet, glaubt, dass die ‹Sheol› schon aufgehoben ist; weiß aber auch, dass der gekreuzigte und auferstandene Christus seiner bedürfen will, um seine Liebe zu denen zu tragen, die sich noch immer einschließen in den Panzer ihrer Sünde.

ANMERKUNGEN

¹ Es handelt sich bei den folgenden Ausführungen um den zweiten der beiden Vorträge, die der Verfasser im August 2014 vor dem Schülerkreis von Papst Benedikt in Castel Gandolfo gehalten hat. Der erste Vortrag mit dem Titel *Der wahre Dornbusch, oder: Das Kreuz als Offenbarkeit des trinitarischen Gottes* ist im letzten Heft dieser Zeitschrift erschienen: IKaZ 43 (2014) 519–536.

² ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden ist*, lat.-deutsch hg. v. Franz Seraph SCHMITT, Darmstadt ³1970, § 21.

³ In § 6 der ‹Kritik der praktischen Vernunft› (Akad.-Ausg. V,30) schreibt Immanuel KANT: ‹Setzet, dass jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe zumuthete, ein falsches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; dass es ihm aber möglich sei, muss er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, dass er etwas kann, darum weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.› – Indem jeder Mensch, ob gebildet oder ungebildet, immer schon weiß, was er unter allen Umständen tun soll, erfährt er das Unbedingte als den transzendentalen Horizont seiner Freiheit. Gemeint ist ja nicht die Freiheit, zwischen zwei äußerlich motivierenden Möglichkeiten wählen zu können (Wahlfreiheit), sondern das Apriori des Sollens, das jeden Menschen auffordert, unter allen Umständen (unbedingt) das Gute zu tun (transzendente Freiheit). Die Unbedingtheit des sittlichen Sollens ist keine von außen (von einem belohnenden oder bestrafenden Gott) auferlegte. Die dem Menschen evidente unbedingte Verpflichtung zu sittlichem Handeln fordert aber nicht nur eine dem Sittengesetz entsprechende Gesinnung, sondern auch den ernststen Willen, die Welt nach diesem Gesetz zu gestalten. Damit ergibt sich aber ein unausweichliches Dilemma: Entweder man hält eine letzte Harmonie von unbedingter sittlicher Verpflichtung und Weltordnung für prinzipiell unmöglich. Oder aber man glaubt an die Möglichkeit einer letzten Übereinkunft zwischen der zum Guten entschiedenen Freiheit und dem Naturverlauf. Deshalb postuliert Kant die Identität des dem Ich als Ich wesentlich eignenden Sollens mit dem Willen Gottes. – Dazu: Hans-Jürgen VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg ³2000, 101–109.

⁴ ‹Wird das ganze Ausmaß des menschlichen Verfallenseins an die Sünde erst in Christus offenbar, so sind es andererseits doch davon unabhängige Instanzen, die schon von sich her die Menschen schuldig sprechen: das Gesetz, das seine Übertreter anklagt (Röm 3, 19; 5, 13), und das Gewissen (Röm 2, 15) bzw. die Vernunft (Röm 1, 20; vgl. 7, 23), durch welche die Heiden mit dem Anspruch des Schöpfers konfrontiert werden.› (Michael THEOBALD, *Sünde. 2. Neues Testament*, in: LThK IX [Freiburg 2000] 1120–1123; 1122).

⁵ Von daher kann ich nicht nachvollziehen, dass Magnus STRIET seinem Wiener Kollegen Jan-Heiner Tück die Identifikation dessen, was Kant Schuld, mit dem, was die Bibel Sünde nennt, als unzulässig vorhält. Denn Tück leugnet nirgendwo die Legitimität von Kants Unterscheidung

zwischen autonomer und heteronomer Instanz der Ethik, sondern nur die Richtigkeit der These, der Mensch könne erst sündigen, wenn er auf bestimmte Weise an Gott glaube. STRIET schreibt: «Das Argumentationsmuster von Tück, das eine Unterscheidung von moralischer Schuld und Sünde nicht kennt, ist insofern ein vorneuzeitliches, als es weder eine moralische Vernunftautonomie kennt noch die Grenzen endlicher Vernunft bezogen auf die Frage der Wirklichkeit eines freien Gottes akzeptiert.» (*In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg 2014, 159f).

⁶ Aktualismus (Identifizierung von Akt und Sein) führt notwendig zu dem Kierkegaard-Paradoxon: Wer glaubt, kann nicht sündigen, weil der Glaube – als *fides qua*, nicht als *fides quae* verstanden – das Gegenteil der Sünde ist; und der Ungläubige kann nicht sündigen, wenn der Glaube an Gott Voraussetzung der Identität von Selbstverfehlung (Schuld) und Sünde ist.

⁷ Hier liegt das m. E. tief Problematische der These: «Erst wenn Gott in bestimmter Weise geglaubt wird, als ein Gott, dem getraut werden darf, als der Gott, der aus der Unverfügbarkeit seiner Freiheit heraus den Menschen erwählt hat, wird die Sünde möglich.» STRIET, *Gottesschleife* (s. Anm. 5), 159.

⁸ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING hat in seiner 1809 verfassten Abhandlung *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Ausgewählte Werke. Schriften von 1806–1813, Darmstadt [WBG-Nachdruck] 1990, 275–360) jede neuplatonisch oder spinozistisch gefärbte Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Bösen abgewiesen. «Es macht gerade die Pointe der schellingschen Konzeption aus, dass das Böse, ohne dass Güte, Allmacht und Verstehbarkeit Gottes in irgendeiner Weise geschmälert werden müssten, hier nicht im Sinne der «privatio boni»-Lehre als ein Seinsmangel gedacht wird, sondern dass er aus der Fülle eines Seienden, nämlich aus dem Geist des Menschen, entspringt und somit weniger Anzeichen eines mangelhaften Vernunftgebrauchs ist als vielmehr gerade die «zur Geistigkeit erhobene Selbstheit» als äußerste und zugleich verheerendste Möglichkeit menschlicher Freiheit bezeichnet.» (Philipp HÖFELE, *Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts*, in: ThPh 85 [2010] 242–260; 250f).

⁹ Ottmar FUCHS, *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*, Ostfildern 2014.

¹⁰ Vgl. Magnus STRIET, *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, in: DERS. – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erlösung auf Golgotha? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg 2012, 11–31

¹¹ Magnus STRIET, *Vorwort*, in: FUCHS, *Der zerrissene Gott* (s. Anm. 9), 9–12; 10f.

¹² «Nicht die Theologie des Hiobbuches wurde ausgebaut, sondern eine auf die Sünde der Menschheit fixierte Theologie. [...] Wenn man deshalb von Erschöpfungstendenzen in der Moderne reden will, so wird man auch fragen müssen, ob diese nicht von einem bestimmten Christentum mit provoziert waren. Der alte Gott starb, weil dieser Gott den Menschen an den Pranger seiner Sündhaftigkeit stellte, dieser Gott aber keinerlei Sensibilität für das unschuldige Leiden aufbrachte.» STRIET, *Gottesschleife* (s. Anm. 5), 61.

¹³ FUCHS, *Der zerrissene Gott* (s. Anm. 9), 189.

¹⁴ Magnus STRIET begründet seine Abweisung der biblisch reich belegbaren These vom Sühnetod Christi um unserer Sünden willen mit – wie er selber meint – Argumenten, die den Versuch, die traditionelle Formel im gegenwärtigen Diskurs der Theologie zu bewahren, scheitern lassen. Er bemerkt: «Die von mir beanspruchten Gründe konzentrieren sich darauf, dass Gott um das Risiko seiner Schöpfung gewusst haben muss, so dass ich schließe, dass er als der offenbar gewordene unbedingt treue Gott bereits im Anfang entschieden war, Mensch zu werden, sich in allem uns gleich zu machen und das mit dem Menschen zu teilen, was Menschsein bedingt und ausmacht: die Freude, die Lust am Leben, aber eben auch das Unterworfenensein unter die Logik der Tödlichkeit des Lebens. Was er dem Menschen, auf den er in seinem Schöpfungswillen gehofft hatte, zumutete, wollte er auch sich zumuten. Und er wollte sich vor allem offenbar machen. Damit Menschen bereits jetzt von ihm her zu leben beginnen können, sich in ihrer Lust am Leben nicht zermürben lassen von der Abgründigkeit, die dem Leben eingeschrieben ist.» STRIET, *Gottesschleife* (s. Anm. 5), 155f.

¹⁵ «Wer Gott als den glaubt, der der Geschichte mächtig ist, der also eingreifen könnte in seiner Allmacht, wird ihn auch mit den Realitäten dieser Welt belasten müssen.» (Ebd., 39).

¹⁶ «Widerlegt nicht [...] das Faktum, dass es überhaupt Schmerzen gibt, die Existenz eines all-

mächtigen Gottes? Eines Gottes, der nicht nur allmächtig, sondern auch gütig sein soll? War es da nicht nur redlich, schließlich ganz auf Gott zu verzichten? Ist es nicht redlicher, sich den Glauben an Gott überhaupt zu verbieten? Kommt dieser Gott nicht immer bereits zu spät, weil bereits gelitten wurde? Eine abschließende Antwort auf diese Frage ist nicht zu erwarten.» (Ebd., 141f).

¹⁷ «[...] solange Gott als eine Macht gedacht wird, die der Geschichte mächtig ist, ist Nicht-Handeln als Handeln zu interpretieren, bleibt das Alte Testament im Recht, wenn es Gott angeht, ihn anklagt. Vielleicht hat Gott Gründe nicht einzugreifen. Hat er sie nicht, so ist er moralisch diskreditiert. Aber selbst wenn er sie hat, so ist dieser Gott ein Gott, der nur allzu leicht im Abgrund der menschlichen Verzweiflung zu versinken droht.» (Ebd., 161f).

¹⁸ «Im Übrigen halte ich gegen Tücks Mutmaßung auch weiterhin daran fest, dass eine Theodizee absurd wäre, die mit dunklen Seiten in Gott rechnet. Gerade deshalb arbeite ich ja konsequent den Gedanken aus, dass Gott im Schöpfungsentschluss sich dazu bestimmt hat, gemäß seinem Wesen dem nun anderen seiner selbst, der Welt und insbesondere den Menschen treu bleiben zu wollen. Aber das bedeutet nicht, dass er nicht auch um das Risiko seiner Schöpfung gewusst hat, des Brutalitätspotenzials von Freiheit – und dass diese von Anfang an dem Tod ausgeliefert war.» (Ebd., 161).

¹⁹ In Dostojewskijs Roman «Die Brüder Karamasow» stellt Iwan seinem frommen Bruder Aljosscha die rhetorische Frage: «Sage mir geradeheraus, ich fordere dich dazu auf, antworte: stell dir vor, du selbst errichtetest das Gebäude des Menschenschicksals mit dem Endziel, die Menschen zu beglücken, ihnen endlich Frieden und Ruhe zu geben, aber du müsstest dazu unbedingt und unvermeidlich nur ein einziges winziges Geschöpf zu Tode quälen [...] und auf seine ungerächten Tränen dieses Gebäude gründen – wärest du unter dieser Bedingung bereit, der Architekt zu sein?» (Fjodor M. DOSTOJEWSKIJ, *Die Brüder Karamasow*, aus dem Russ. übers. v. Hans RUOFF u. Richard HOFFMANN, München ¹²1993, 331).

²⁰ Dazu: Peter KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (StANT 17), München 1968, bes. 23–44.

²¹ «Im Rahmen der sogenannten Sterbens- und Dahingabeformel gehörte der Sühne-Gedanke schon bald zum Allgemeingut des christlichen Bekenntnisses (gestorben «für bzw. wegen unserer Sünden»: 1 Kor 15, 2 [15, 11]; Gal 1, 4; Röm 4, 25, bzw. «für uns» o. ä.: 1 Thess 5, 10; Gal 2, 20; 1 Kor 8, 11; 2 Kor 5, 15; Röm 5, 6.8; 8, 23; 14, 15; vgl. 1 Petr 2, 21; 3, 18). [...] Paulus übernahm die Sühne-Vorstellung der traditionellen Formeln, spitzte sie aber in der Weise zu, dass Christus nicht nur an der Stelle des homo peccator, sondern als dessen Repräsentant gestorben ist (Gal 3, 13; 2 Kor 5, 14f.21; Röm 8, 3f). [...] Der Hebräerbrief erhebt die kulttypologische Sicht des Todes Jesu zum theologischen Konzept: Jesus ist der Hohepriester (2, 17; 3, 1; 4, 14f u. ö.), dessen Aufgabe es ist, «die Sünden des Volkes zu sühnen» (2, 17). Sein Tod ist der Vollzug des eschatologischen Versöhnungstages, an dem er mit seinem eigenen Blut in das himmlische Heiligtum eingeht, um ein für allemal Erlösung zu bewirken (9, 11–28; 10, 10–14.18; vgl. 13, 11f).» (Helmut MERKLEIN, *Sühne. 2. Neues Testament*, in: LThK [Freiburg 2000] 1099–1101; 1100f).

²² Magnus STRIET relativiert das Kreuz mit der gegen Hansjürgen VERWEYEN gerichteten Frage: «Warum soll durch die Schmach des Kreuzes hindurch die Liebe Gottes offenbar geworden sein? Meint Verweyen mit Gewissheit ausschließen zu können, dass der Hingerichtete doch nur einer derjenigen war, die deshalb, weil sie für die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit eintraten, ihr Leben ließen? Aber selbst wenn man so weit geht, Jesus als den Sohn Gottes zu glauben, so leuchtet mir nicht ein, warum Verweyen meint, die soteriologische Bedeutung des Kreuzestodes dann doch wieder auf die Sünde konzentrieren zu müssen.» STRIET, *Gottesschleife* (s. Anm. 5), 165.

²³ Vgl. dazu Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg ³2012, 50–56 (dort Literatur zum Verlauf der Debatte: Anm. 29).

²⁴ Dazu: Bernd JANOWSKI, *Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu*, in: Volker HAMPEL – Rudolf WETH (Hg.), *Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen-Vluyn 2010, 55–72.

²⁵ «Nicht jeder, der Sündenübel trägt, sühnt. Dies trifft erst dann zu, wenn er das Übel, sofern es Sünde und mithin Gottesferne bedeutet, als Leid trägt: Das spezifische «Tragen» alttestamentlicher

Sühnethologie ist qualifiziert durch die Liebe. Derjenige, der Sünde so – d. h. als Leid – zu tragen vermag, dass dies ihre Nichtung bedeutet, ist – man beachte die Dialektik! – jener, der nicht mehr Sünder ist, der von seinem verkehrten Weg sich abgewandt, vor JHWH sich «gedemütigt» und gebeugt hat. An Sünde als Abkehr von JHWH leiden kann einzig der von Sünde Bekehrte [...]. Nach alttestamentlicher Vorstellung erleidet der Sühnende, eben weil er ein Liebender ist, nicht nur ein der Sünde Äußeres, Hinzukommendes (Strafe, Folgen), sondern den Sachverhalt «Sünde» selbst, die Sünde in ihrem Kern, das Getrenntsein von JHWH.» (Norbert HOFFMANN, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne* [Kriterien 61], Einsiedeln 1982, 24f).

²⁶ Dazu vgl. die äußerst lesenswerten Ausführungen von Marius REISER, *Drei Präfigurationen Jesu: Jesajas Gottesknecht, Platons Gerechter und der Gottessohn im Buch der Weisheit*, in: DERS., *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (WUNT 217), Tübingen 2007, 331–353; 342–345.

²⁷ Paulus bezeichnet in 2 Kor 3, 6 den Mose-Bund als alten Bund und den Christus-Bund als neuen Bund. Lukas und Paulus lassen Jesus die Worte sprechen: «Das ist der neue Bund in meinem Blute.» (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Und der Hebräerbrief spricht gar von einer veralteten und überlebten Seite des Mose-Bundes (Hebr 8, 3), von etwas «Erstem», das Jesus Christus aufgehoben hat, um etwas «Zweites» in Kraft zu setzen (Hebr 10, 9). Aber – so erklärt Joseph RATZINGER (*Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Bad Tölz ⁴2005, bes. 47–72) – man würde diese Gegenüberstellung völlig missverstehen, wollte man daraus die Substitution des Mose-Bundes durch den Christus-Bund ableiten. Denn die alle Völker einbeziehende Universalität des mit dem Namen Abrahams versehenen Bundes charakterisiert zuerst den Mose-Bund und dann den Christus-Bund als Mittel und Werkzeuge zur Realisierung ein und derselben Verheißung. So gesehen wird der Mose-Bund durch den Christus-Bund nicht ersetzt, sondern so ergänzt, dass er doch noch sein Ziel erreichen kann. Weil diese Ergänzung auch eine Überbietung ist, spricht der Hebräerbrief in seinen Vergleichen von überholten Komponenten des Mose-Bundes. Das aber ist etwas ganz anderes als Substitution. Die Tora bleibt authentische bzw. kanonisierte Interpretation desselben Willens Gottes, den der Johannesprolog als präexistenten Logos beschreibt. Deshalb sind die Juden, die Jesus nicht als den Christus bekennen, zumindest dann in Gemeinschaft mit Christus, dem Fleisch gewordenen Logos, wenn sie dem Mose-Bund durch die Befolgung der Tora treu sind. Durch das Christusereignis wird die Tora zu einem Weg in die Gemeinschaft mit dem Einen, der von sich sagen durfte: «Niemand kommt zum Vater außer durch mich.» (Joh 14, 6).

²⁸ Ebd., 62.

²⁹ Hans Urs von BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/2, hg. v. Johannes FEINER u. Magnus LÖHRER, Einsiedeln 1969, 133–319; 159.

³⁰ Die Osterlieder sprechen von dem Sieger, der durch seinen physischen Tod den Tod der «Sheol» besiegt hat. Dabei ist, so betont Balthasar, zu beachten: Dieser Sieg geschieht nicht im Modus des Kampfes oder des Triumphes, auch nicht im Bild der Osterikone des Ostens; denn der dem Vater gehorsame Sohn ist am Karsamstag nicht der Herabsteigende, während die, zu denen er herabsteigt, die «Sheol-Gefangenen sind. Selbst da, wo der erste Petrusbrief vom Hingang des Erlösers in das Gefängnis der vormals Ungehorsamen (1 Petr 3, 18–20) und von der Frohen Botschaft des Erlösers an die Toten spricht (1 Petr 4, 6), wird das passive Mitsein des Gekreuzigten mit den vom Tod Gefangenen vorausgesetzt, bevor der Auferweckte im Bild des universalen Verkündigers zum Herrn der ganzen Schöpfung (Kol 1, 23) proklamiert werden kann. Am Karsamstag ist Christus selbst Toter unter den «Sheol-Toten. BALTHASAR spricht vom nackten Gehorsam des am Kreuz Sterbenden. Sein Eintritt in die «Sheol» erfolgt nicht in der doketischen Weise einer nur gespielten oder scheinbaren Übernahme des Todes. (Mysterium Paschale [s. Anm. 29], 247).

³¹ Dazu: Wilhelm MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi* (SlgHor NF 14), Einsiedeln 1979, bes. 244–256; Susanne HEGNER, *Sperare contra spem. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar* (BDS 51), Würzburg 2012, bes. 265–377.

³² Dazu: Matthias MÜLLER, *Christliche Theologie im Angesicht des Judentums. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens*, Stuttgart 2009, bes. 267–313.

³³ Dazu: Hans Urs von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986, 24–58.69–78.102–108; Hansjürgen Verweyen, *Was ist die Hölle? Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasars*, in: *IKaZ* 37 (2008) 254–270.

³⁴ Hans Urs von Balthasar (*Theodramatik*, Bd. III, Einsiedeln 1980, 247–262) nennt als Beispiele einer Reduktion des Kreuzesgeschehens auf den Solidaritätsgedanken Juan Alfaro, Hans Kessler, Hans Küng, Christian Duquoc, Edward Schillebeeckx, Jean Moingt und – mit besonderem Nachdruck (ebd. 253–262) Karl Rahner.

³⁵ Vgl. René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, übers. v. Elisabet Mainberger-Ruh, Zürich 1987, bes. 402–456; DERS., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses*, übers. v. August Berz, Freiburg 1983, bes. 14–52; DERS., *Der Sündenbock*, übers. v. Elisabet Mainberger-Ruh, Zürich 1988, bes. 148–163. – Dazu vgl. die Kontroverse zwischen dem Girard theologisch rezipierenden Systematiker Raymund Schwager und dem Exegeten Schenker: Adrian Schenker, *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (BiBe 15), Freiburg – Schweiz 1981, bes. 121–144; Raymund Schwager, *Versöhnung und Sühne. Zur gleichnamigen Studie von Adrian Schenker*, in: *ThPh* 58 (1983) 217–225; Adrian Schenker, *Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff*, in: Josef Blank – Jürgen Werbick (Hg.), *Sühne und Versöhnung* (ThzZ 1), Düsseldorf 1986, 10–20.

³⁶ Thomas Pröpper (*Theologische Anthropologie*, Freiburg 2011, 700f) will den Ereignischarakter des Golgotha-Geschehens ausdrücklich festhalten, ohne deshalb die Ausführungen Hans Urs von Balthasars über die Aufhebung der ‚Sheol‘ zu affirmieren.

³⁷ Vgl. dazu die aufschlussreichen Analysen von Stefan Heid, *Kreuz – Jerusalem – Kosmos. Aspekte frühchristlicher Stauologie* (JAC.E 31), Münster 2001, bes. 32–44.

³⁸ Vgl. ebd., 44.

³⁹ Balthasar, *Mysterium Paschale* (s. Anm. 29), 288.

⁴⁰ Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. II. *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg 2011, 299

⁴¹ Vgl. Joseph Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, 34f.

⁴² Joseph Ratzinger, *Christi Himmelfahrt*, in: DERS., *Dogma und Verkündigung*, München – Freiburg 1973, 361–366; 363.

⁴³ Joseph Ratzinger unterscheidet mit Augustinus die Memoria-Zeit von der irdischen Bios-Zeit und der göttlichen Ewigkeit. Die Memoria-Zeit ist «von der Beziehung des Menschen auf die körperliche Welt geprägt, aber nicht gänzlich an sie gebunden und auch nicht gänzlich in sie auflösbar [...]. Das bedeutet dann, dass sich beim Heraustreten des Menschen aus der Welt des Bios die Memoria-Zeit von der physikalischen Zeit löst und dann als reine Memoria-Zeit bleibt, aber nicht zu ‚Ewigkeit‘ wird. [...] Der Mensch, der stirbt, tritt selbst aus der Geschichte heraus – sie ist für ihn (vorläufig!) abgeschlossen; aber er verliert nicht die Beziehung auf die Geschichte, weil das Netz der menschlichen Relationalität zu seinem Wesen selber gehört.» (*Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, in: DERS., *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung* [Gesammelte Schriften 10], Freiburg 2012, 31–276; 189f).

⁴⁴ Béla Weissmahr, *Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?*, in: *ZKTh* 100 (1978) 441–469; 458.

⁴⁵ Ebd., 459.

⁴⁶ «Wenn der Geist als das eigentlich Subsistente die konkrete Materie (die von sich aus immer schon Ansätze der geistigen Seinsweise enthält, ohne jedoch das Ineinandersein von Verschiedenem formal verwirklicht zu haben) dermaßen in Besitz nimmt, dass dadurch die für sie charakteristische Entfremdung (das Auseinanderliegen von Verschiedenem bzw. [...] das Nebeneinander-Auftreten von Innerlich-keinen-Bezug-Habendem [...]) überwunden wird, entsteht das, was man personalisierte Materie oder pneumatischen Leib nennen kann.» (Ebd., 461).

⁴⁷ Weil die ganz und gar personalisierte Materie nicht reiner Geist ist, ist sie nie welt- und geschichtslos. Nur wenn man das beachtet, kann man erklären, was die Ostererscheinungen sind. Weissmahr bemerkt: «Da die Auferstehungsleiblichkeit sinnlich nicht wahrnehmbar ist, müssen

die Erscheinungen des Auferstandenen als eine ‹Transposition› dessen, was er selber ‹an sich› ist, in unsere Wahrnehmungswelt hinein aufgefasst werden. Die verklärte Menschheit wird nur von jenen gesehen, denen er sich zu erkennen geben will, d. h. sie bemächtigt sich gleichsam der Wahrnehmungsfähigkeit, der psychischen Kräfte der Jünger, indem er ihnen erscheint.» (Ebd., 467).

⁴⁸ RATZINGER, *Eschatologie* (s. Anm. 43), 185.

⁴⁹ «Gott ist das ‹Letzte Ding› des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist Der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn *Jesus Christus*, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der ‹Letzten Dinge› ist.» (Hans Urs von BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Bd. I, Freiburg ³1990, 276–300; 282).

⁵⁰ Vgl. dazu die Kontroverse: Karl-Heinz MENKE, *Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens*, in: *Cath(M)* 63 (2009) 58–72; Bernd OBERDORFER, «Ohne uns»? *Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre*, in: *Cath(M)* 63 (2009) 73–80; Karl-Heinz MENKE, *Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers ‹rhapsodische Anmerkungen›*, in: *Cath(M)* 63 (2009) 138–142. – Vgl. dazu die in ökumenischer Absicht verfasste Analyse von Christiane SCHUBERT, *mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpfer* (*Ratio Fidei* 55), Regensburg 2014, bes. 13–34.228–279.

⁵¹ BENEDIKT XVI., *Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika Spe Salvi. Ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Augustinos Labardakis, Karl Kardinal Lehmann*, Freiburg 2007, §§ 44f. Die Passage über das Gericht als Lernort der Hoffnung, die das Purgatorium als Begegnung mit Christus, dem Richter und Retter beschreibt, ist von Wolfgang Huber positiv rezipiert worden (vgl. ebd. 114f). Vgl. RATZINGER, *Eschatologie* (s. Anm. 43), 174–185. Kein Geringerer als Wolfhart PANNENBERG (*Systematische Theologie*, Bd. III, Göttingen 1992, 664–666) hat im Blick auf Ratzingers Reformulierung der klassischen Fegfeuerlehre angemerkt, dass durch die Konzentration auf das Motiv der reinigenden Christusbegegnung «der Anlass für den reformatorischen Widerspruch» (666) entfalle. Jan-Heiner Tück, dem ich den Hinweis auf dieses «ökumenische Ereignis» verdanke, widmet sich seit Jahren der hier berührten Thematik; insbesondere dem Problem der Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit. Vgl. dazu seine Abhandlung: *In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi – Annäherungen an ein eschatologisches Motiv*, in: Thomas HERKERT – Matthias REMENYI (Hg.), *Neues von den letzten Dingen*, Darmstadt 2009, 99–122. Einen instruktiven Überblick über alle Aspekte der Debatte über die Untrennbarkeit der horizontalen von der vertikalen Versöhnung bietet: Philipp HÖFELE, *Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts*, in: *ThPh* 85 (2010) 242–260.

⁵² BALTHASAR, *Mysterium Paschale* (s. Anm. 29), 219.

⁵³ Ebd., 221.

⁵⁴ «Sünde besteht in der Schuld, die sie anrichtet, nicht nur in ‹Schuldgefühlen›, von denen heute fast nur noch die Rede ist. Gewiss: *Schuldgefühle* lassen sich durch Einsicht beseitigen und durch Worte warmer Zuwendung überwinden – angerichtete *Schuld* hingegen kann nur *mitgetragen* werden. Und aus partnerschaftlicher Erfahrung weiß man, wieviel stellvertretendes Auf-sich-Nehmen dessen, was der Partner einem angetan hat, zu gemeinsamer Schuldbewältigung oft nötig ist. Von daher mag sich ein Verständnis dafür gewinnen lassen, wie unendlich groß das Gewicht stellvertretenden Auf-sich-Nemens ist, das Gottes Liebe sich zugemutet hat, um die Sünde als reale Abkehr der gesamten Menschheit von ihm zu überwinden und die Verderbnis des Lebens der Sünder aufzuheben und zu heilen.» (Ulrich WILCKENS, *Das Kreuz Christi, die Mitte des Glaubens aller Christen*, in: Volker HAMPEL – Rudolf WETH [Hg.], *Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen-Vluyn 2010, 17–32; 29).

⁵⁵ BALTHASAR, *Mysterium Paschale* (s. Anm. 29), 318.

die stimme des gastes

PATRICK ROTH · MANNHEIM

DIE BEHERBERGUNG DES GÖTTLICHEN

Gedanken zur Modernität Samuels und Josephs

Wo ruft uns noch heute etwas «Samuel, Samuel!» zu – viel leiser vielleicht, als wir's uns vorstellen können? Wo verschließen wir uns dumpf dieser Stimme oder verharren unbewußt, wie im Schlaf – einem tieferen vielleicht als Samuel ihn je schlief?

Ich habe den Eindruck: Wir verharren samuelgleich jeder in seinem Schlaf, verharren – das heißt, bleiben auch «offenen Auges» in solchem Schlaf, solcher Unbewußtheit, indem wir, in Projektionen gefangengeführt, stets glauben, es sei ein anderer Mensch, der uns ruft und der etwas von uns will. Und nicht Gott.

Es ist meine Vermutung – meine These –, daß jede Projektion eine unbewußt gelebte, noch nicht realisierte Prophezeiung enthält. Projektionen stellen noch-unbewußte Prophezeiung dar.

Ich könnte auch sagen: Jede Projektion enthält eine an uns persönlich gerichtete Prophezeiung. Eine Prophezeiung, die aus dem Unbewußten kommt: nicht von uns, nicht von Menschen gemacht. Eine Prophezeiung, die noch nicht verstanden, noch nicht gehört wurde, und die bis zum Moment der Bewußtwerdung: un-erhört bleibt.

Was meine ich mit Projektion?

Bei Matthäus spricht Jesus: «Was siehst Du aber den Splitter im Auge deines Bruders, doch den Balken in deinem Auge nimmst du nicht wahr?»

Psychologisch gesprochen diagnostiziert Jesus hier den Vorgang einer Projektion. Wir erkennen unser Problem nicht an uns selbst, in uns selbst, als uns selbst betreffend, uns selbst zugehörig, als ausgehend von uns. Wir

PATRICK ROTH, geb. 1953, vielfach ausgezeichnete Schriftsteller und Regisseur. Zuletzt erschien «Sunrise. Das Buch Joseph» (Wallstein, Göttingen 2012) und «Die amerikanische Fahrt. Stories eines Filmbesessenen» (Wallstein, Göttingen 2013). Nach 37 Jahren in den USA lebt und arbeitet er in Mannheim.

«sehen» dieses Problem zwar, erkennen es als anstößig – mit entsprechend großem Affekt, mit Ärger, mit Wut, mit Liebe oder Haß –, aber zunächst immer am anderen, am «Bruder», an der «Schwester». Unentwegt außen. Und meist hält sie sich hartnäckig, unsere Projektion. Denn der unbewußte problematische Inhalt findet außen den passenden psychologischen Haken, an dem er sich aufhängt. Der «Haken», das ist der «Splitter im Auge des Bruders» oder der «Schwester».

Das Ärgernis, das Böse, das Problem bleibt dann nach außen verbannt, ist uns außen sofort «lokalisierbar» – in uns selbst bleibt es unbewußt-unerkannt. Es ist nur immer wieder «dort», bei «jenen» zu sehen, zu bekämpfen, «dort»: als Erstrebens- oder Verachtenswertes vorhanden.

Genau genommen ist es also so: Ein unbewußter Mensch – das heißt zunächst mal: wir alle –, ein unbewußter Mensch trifft sich notwendigerweise immer wieder «dort draußen» an, in der äußeren Welt, begegnet sich in diesem Ärgernis, in jener Faszination, in den Objekten seines Hasses oder seiner Begierde, wo immer/wann immer er «heiß läuft», sich echauffiert oder glaubt, auf etwas mit besonderer Eiskälte reagieren zu müssen. Immer dann trifft er eigentlich sich selbst, einen jener «Geringsten», von denen Jesus spricht und mit denen er sich recht eigentlich identifiziert (Mt 25, 45), trifft sich und – weiß es nicht. Das heißt, wir begegnen versprengten Teilen unserer selbst, eben diesen unbewußten Inhalten, und wissen nicht, daß wir, kümmernen wir uns um sie, Göttlichem Herberge gäben, Heiligem Asyl.

So bleiben wir, im schlimmsten Fall, lebenslänglich dazu verdammt, uns unwissentlich immer wieder anzutreffen, in anderen zu begegnen, ohne uns je zu erkennen. Ohne, psychologisch gesprochen, diese Projektionen je zurückzunehmen und die Arbeit am Kreuz zu beginnen, das wir selbst tragen sollen, das heißt: die Arbeit am «Balken im eigenen Auge». Die Arbeit, die darin bestünde, diesen «Balken» im eigenen Auge – im Licht des Bewußtseins, Licht der *Bewußtwerdung* – aufzuheben, Jesus *so* nachzufolgen (vgl. Mt 10, 38).

Den Balken «aufzuheben», «aufzunehmen», an sich zu nehmen, ihn als eigene Aufgabe, als das eigene *assignment*, den eigenen gottgegebenen Auftrag – und nicht als auswärtiges Problem eines anderen – zu verstehen, darin bestünde die Zurücknahme einer Projektion.

Man sollte, meine ich, die Rücknahme von Projektionen als ein «Zurück-binden», ein *religare*, bzw. als ein sorgsam-genaues Beachten der oft schmerzvoll zurückgewonnenen Inhalte begreifen, also als ein *relegere* der Stimme, die zu Samuel sprach. Der Stimme, die uns – in unseren Projektionen – meist unerhört-unbeachtet umgibt. Die Leistung solcher «*re-collection*», Rücknahme, d.h. eines Zurückversammelns Verlorener, Geringster, ist als *grund-legend religiös* anzusehen.

Inwiefern wäre solche *Rücknahme* einer Projektion nun auch erlöste, erhörte Prophezeiung? Insofern das Problem, die Wunde, der un-erhörte,

nie-gehörte, bisher nicht angesehene Schmerz, die uneingestandene, nie ausgesprochene Scham, die besessen-sehnsüchtige Liebe zu einem anderen: *dann* als unser eigenster Auftrag verstanden wäre. Als unser prophezeit *assignment*, unser *nur uns* Zugeschriebenes erkannt würde.

So erkannt, so gesehen, so zurückgelesen, ist das Schwere, das Dunkle im Leben, das es zu tragen gilt, das Schwärende, das Sinn-Verstellende, das Blind-machende, das es zu lösen, zu heilen, zu extrahieren, zu separieren, zu reinigen und assimilieren gilt: Teil unseres Auftrags. Nicht mehr in Projektion unbewußt gelebt und anderen befohlen, sondern als Prophezeiung begriffen, *für* uns und *in* uns – Deo concedente – als Teil unseres Lebenswerks verstanden. Jede Projektion wäre, einmal erkannt, einmal zurückgenommen und integriert: nicht als menschengemacht zu verstehen, sondern als prophetische Handschrift, die es zu lesen und zu erkennen, dann «mit allem, was wir haben», den uns zu Verfügung stehenden Kräften, im eigenen Leben zu realisieren gilt.

Jeder Traum offenbart uns, einmal genauer untersucht, unsere Projektionen und eben damit seinen prophetischen, seinen noch einzulösenden Aspekt. Auch Joseph hat seine Träume nicht so gedeutet: «Den «Messias» muß ich beschützen, den Erlöser der Welt.» Zumindest hat er sich nicht mit dieser *message* identifiziert und sich für Weiß-Gott-wen gehalten. Sondern er hat seinen Traum, der allerdings prophetisch war, gerade auch, was sein eigenes Leben, seine Beziehung zu seiner Verlobten betraf, *persönlich* interpretiert. Es ging ihm darum, den Inhalt des Traums zu realisieren, ihn mit seinen Mitteln für sich und seine Familie zu inkarnieren, wahr zu machen, ins Leben zu bringen und dort zu bewahren. Mit allem, was er hatte, dieser Joseph, mit allem was er *hat*, steht Joseph für den Archetyp des notwendigen Propheten von heute. Der Prophet unserer Zeit muß zuallererst sich selbst einer sein. An dieser Arbeit muß er sich beweisen. Und wenn er das tut, wird die Frucht dieser Arbeit – sich weiter bewahrheitend – auf andere übergehen. Das Schwere an der Aufgabe, dem Traum im eigenen Leben gerecht zu werden, hält den Propheten von heute bescheiden, *humble*, in «Erdnähe», bodenverhaftet wie Joseph. Und hielte auch *uns* bescheiden, d.h. weniger in Gefahr, Projektionen zu verfallen. Wer den eigenen Balken aufhebt, hebt nicht ab.

Am gleichsam kinematisch-bewegten Beispiel Samuels läßt sich nochmals, zusammenfassend, das Muster erklären, der Prozeß, dem wir alle unterworfen sind – ob wir es wissen oder nicht.

Samuel schläft. Er schläft im Tempel, in der Nähe der Lade. Schon das ist bezeichnendes Bild. *Diese* Nähe genügt nicht mehr; sein naiv-zutraulicher Schlaf im Heiligtum ist nicht Aufgehobensein, er genügt nicht mehr. Gott durchkreuzt seinen Schlaf – denn was Samuel sieht, hört, durchmißt und im Ritus verehrt: es genügt nicht mehr.

Samuel erwacht aus dem Schlaf. Wir kennen dieses Bild: daß man nämlich einen Traum hat, der beim Erwachen so wirklich noch ist, daß jegli-

che Trennung zwischen Wirklichkeit und Traum fehlt, wir beides noch als *eins* leben, agieren, als seien beide, Tag und Nacht, ununterscheidbar, ureins. Dreimal erwacht Samuel so, rennt zu Eli, denn er glaubt, *der* habe gerufen. Eli lehrt ihn dann, recht verstanden: sein Geheimnis. Es ist das Geheimnis jedes Propheten. Das Geheimnis eines jeden, der ernsthaft Gott hören will. Es ist so beschämend einfach, so *«obvious»*, daß es – wie der Stein, den man überall findet, den daher jeder übersieht – kaum ergriffen, kaum als Mittler, zwischen Gott und uns zu vermitteln, benutzt wird. Elis Geheimnis besteht in dem einzigen Satz: «Sprich, Gott, dein Knecht hört».

»Sprich, dein Knecht hört« – diese vom zukünftigen Propheten Samuel nun wiederholten Worte, sind in Sprache gefaßte Er-wartung, daß Gott zu ihm reden wird. «Sprich, Gott...». Diese Worte kommen einer Tempelreinigung gleich. Man kann sie aussprechen... – und wenn man so spricht, Elis dem Samuel anvertrauten Satz mit eigenem Mund wieder-holt: dann macht man sich zum Erwartenden, macht sich leer, das Kommende aufzunehmen. Man muß das wirklich einmal – bei welchem Auftrag auch immer, bei Arbeiten, die noch anstehen, beim Erwachen am Morgen, mitten im Alltagsbrast – ausprobieren, man muß es wagen. Denn dieser Satz, unsere Erwartung, daß ER uns antworten wird, ist ein Wagnis. Ein Wagnis, das bewußt eingegangen werden muß, wenn einer Samuels Beispiel folgt, «den Balken aufzuheben».

Samuel rennt also zu Eli, weil er die Stimme – die große Stimme, die ihn ruft – unwillkürlich auf den verehrten Eli, den Gottespriester, projiziert. Aber Eli, so könnte man's sehen, erkennt die Stimme, ohne gehört zu haben, und gibt Samuel mit jenem Satz: den Schlüssel, der Stimme-die-rief, der Stimme-die-ist, der Stimme-die-rufen-wird, richtig zu begegnen. Nicht in Projektion, sondern in Erfüllung ihres an Samuel gerichteten prophetischen Potentials. Ein ganzes Leben, wenn man so will, wird hier prophezeit. Und ein Untergang. Das Ende des Hauses Eli. Denn das ist das Erste, was Samuel zu hören bekommt. Die Stimme Gottes prophezeit es.

Was wäre «das Ende des Hauses Eli» nun psychologisch betrachtet? Es ist das Ende der Projektion. Samuel wird die Stimme Gottes nicht mehr mit der Elis verwechseln, nun nicht mehr «dort» suchen. Hier löst sich die Projektion in der Fülle der Prophezeiung auf.

Daß das aber, dieses Muster, insofern wir ständig projizieren, unser gelebtes Leben unzählige Projektionen enthält, auch uns gilt, auch uns trägt, würde bedeuten, daß «Samuel» heute zunächst einmal auf den Einzelnen gekommen ist. Dem Einzelnen heute gilt der «Ruf», und sich selbst, nicht anderen, sollte er die Prophezeiung entschlüsseln. Prophetie – verstanden als Stimme Gottes, als einzulösender Auftrag an unser individuelles Leben – wäre in Fülle vorhanden. Sie wartet auf uns in jeder Projektion – als Aufgabe, als Erwartung, als Stimme des immer noch Unerhörten.

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

ERICH GARHAMMER

Universität Würzburg – Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Neubaustraße 11, D-97070
Würzburg (e.garhammer@mail.uni-wuerzburg.de). GND*: 1014159970.

MICHAEL GASSMANN

Wildunger Straße 40, D-70372 Stuttgart (miga66@gmx.de). GND: 123891868.

MARGARETA GRUBER OSF

Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments und Biblische Theologie, Philosophisch-
Theologische Hochschule Vallendar, PF 1406, D-56174 Vallendar (mgruber@pthv.de).
GND: 137260989.

KARL-HEINZ MENKE

Seminar für Dogmatik und Theologische Propädeutik, Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn, Am Hof 1, D-53113 Bonn (k.menke@uni-bonn.de).
GND: 118196782.

PATRICK ROTH

Wallstein Verlag GmbH, Geiststraße 11, D-37073 Göttingen. GND: 115646000.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER

Universität Wien – Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Schenkenstrasse 8-10,
A-1010 Wien (ludger.schwienhorst-schoenberger@univie.ac.at). GND: 112088961.

JAN-HEINER TÜCK

Universität Wien – Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstrasse
8-10, A-1010 Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbände zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Das Auge Gottes

.....

- Jan-Heiner Tück Das Auge Gottes und der gläserne Mensch
- Uwe Justus Wenzel Durchschaubare Gesellschaft.
Über die Idee der Transparenz
- Johannes Hoff Diesseits des «panoptischen Blicks von Nirgendwo».
Das «Schauen Gottes» bei Nikolaus von Kues
- Markus Schulze Gott von Angesicht zu Angesicht schauen wollen
- Justina Metzdorf Das «Auge Gottes» in den Psalmen
- Robert Vorholt Sehen und Erbarmen. Der Blick Jesu
- Benjamin Leven Secretum meum mihi. «Der Circle», theologische
Techno-Utopien und panoptische Kirchenräume

Perspektiven

.....

- Adrian J. Walker Der menschliche Wille Jesu.
Zur «Gnomie» bei Maximus dem Bekenner
- Hermann Geißler Herzenshaltungen des Apostels nach J. H. Newman

dossier: «charlie hebdo» und die folgen

Jean Duchesne | Olivier Boulnois | Johannes Hoff

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR · ALBERT GÖRRES
FRANZ GREINER · KARL LEHMANN · HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER · HERBERT SCHLÖGEL OP
CHRISTOPH SCHÖNBORN OP · THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Das Auge Gottes

- | | | |
|-------------------|-----|---|
| | 113 | Editorial |
| JAN-HEINER TÜCK | 116 | Das Auge Gottes und der gläserne Mensch |
| UWE JUSTUS WENZEL | 130 | Durchschaubare Gesellschaft. Über die Idee der Transparenz |
| JOHANNES HOFF | 134 | Diesseits des «panoptischen Blicks von Nirgendwo». Das «Schauen Gottes» bei Nikolaus von Kues |
| MARKUS SCHULZE | 148 | Gott von Angesicht zu Angesicht schauen wollen. Gehört die Sehnsucht nach der «visio beatifica» zur innersten Selbsterfahrung des Menschen? |
| JUSTINA METZDORF | 161 | Das «Auge Gottes» in den Psalmen |
| ROBERT VORHOLT | 171 | Sehen und Erbarmen. Der Blick Jesu im Spiegel des Lukasevangeliums |
| BENJAMIN LEVEN | 179 | Secretum meum mihi. «Der Circle», theologische Techno-Utopien und panoptische Kirchenräume |

Perspektiven

- | | | |
|------------------|-----|---|
| ADRIAN J. WALKER | 184 | Der menschliche Wille Jesu. Zur «Gnomie» bei Maximus dem Bekenner |
| HERMANN GEISSLER | 189 | Herzenshaltungen des Apostels nach John Henry Newman |

Dossier: Charlie Hebdo und die Folgen

- JEAN DUCHESNE Die Ambivalenz von «Je suis Charlie» 201 | OLIVIER BOULNOIS Wir und die anderen: Der Krieg der Bilder 204 | JOHANNES HOFF Toleranz in einem postliberalen Zeitalter 208
JAN-HEINER TÜCK Trilogie über Charlie 214

DAS AUGEN GOTTES

Editorial

Vergesst Big Brother – Google ist besser!

Mathias Döpfner

Wenn wir uns gewärtig machen, dass Gott uns umfassend zuschaut,
wären wir alle total besänftigt.

Peter Handke

Die Maßnahmen zur Absicherung der Freiheit sind dabei, genau diese Freiheit schleichend auszuhöhlen und zu gefährden. Seit Jahren schon werden Daten in unvorstellbarer Menge aufgezeichnet, gesammelt und archiviert. Geheimdienste, aber auch Internetgiganten wissen mehr von uns, als uns lieb sein kann, zumindest dann, wenn wir von den Mitteln der elektronischen Kommunikation Gebrauch machen – und wer täte das nicht? Längst haben wir uns an die Vorzüge der sozialen Medien und Online-Dienste gewöhnt. Viel zu selbstverständlich sind uns Gespräche, Bilder, Datentransfers rund um den Globus, die neuesten Nachrichten in Echtzeit, einfachster Zugang zu wissenschaftlichen Datenbanken, Wikipedia, Routenplaner, Wetterprognosen, Veranstaltungshinweise etc... Was wir allerdings in die Geräte hineinsprechen, kann mitgehört und bei Bedarf abgerufen werden; was wir bei der elektronischen Kommunikation in die Tasten tippen, kann mitgelesen und jederzeit aus den Archiven hervorgeholt werden; was wir mit unseren Kameras fotografieren und filmen, kann durch anonyme Augen angeschaut werden. Übertrieben? Soeben wurde bekannt, dass der amerikanische Nachrichtendienst NSA schon seit Jahren Zugriff auf die Sicherheitscodes der SIM-Karten von Millionen Mobiltelefonen hat. Billionen von Gesprächen wurden mit- und abgehört. Von Google ist bekannt, dass es jederzeit den Standort von Smartphone-Besitzern lokalisieren und entsprechende Bewegungsprofile erstellen kann. Das Nutzerverhalten in Facebook, Twitter und anderen Anbietern kann durch ausgefeilte Algorithmen nicht nur rekonstruiert, sondern auch weithin prognostiziert werden. Nicht wenige Jugendliche, die mit der digitalen Revolution groß wurden – *digital natives* –, reagieren mit Achselzucken: «Na, und? Was soll über mich schon

Schlimmes herauskommen?» Dass Firmen bei der Besetzung von Stellen längst nicht mehr nur auf Zeugnisse und Referenzen, sondern auch auf Persönlichkeitsprofile aus der Parallel-Welt der neuen Medien zurückgreifen, dämmert manchen erst, wenn sie die ersten Bewerbungen in die Welt hinausgehen lassen. Das Netz aber, das alle verbindet, vergisst nicht: Wer einmal über die Stränge geschlagen ist, ist für immer über die Stränge geschlagen, wer sich einmal im Ton vergriffen oder politisch Unkorrektes geäußert hat, ist bleibend gezeichnet. Dem «Recht auf Vergessenwerden», dem der Europäische Gerichtshof zur Bereinigung solcher Makel gesetzlich Nachdruck verliehen hat, setzen Lobbyisten der Internetgiganten wie Eric Schmidt nicht ohne Selbstbewusstsein ein «Recht auf Wissen» entgegen. Ist Transparenz nicht alles? Daher fordern sie zumindest eine Anzeigepflicht, wenn sensible Daten gelöscht werden. Diese Anzeige könnte aber selbst wiederum Anlass von Spekulationen werden: Warum wird hier eine Nachricht unterdrückt? Sollen hier etwa dunkle Geheimnisse vertuscht werden? Um das Transparenzdiktat mit Mark Zuckerberg, dem Gründer von Facebook, zu verdeutlichen: «Wer nichts zu verbergen hat, hat auch nichts zu befürchten!»¹

Schon gibt es mahnende Stimmen, die davon sprechen, wir seien auf dem Weg zu einer sanften Diktatur, in der elektronische Augen, die unsichtbar bleiben, alles sehen, elektronische Ohren, die selbst versteckt bleiben, alles hören – und eine kleine, demokratisch nicht legitimierte Elite das Monopol darüber innehat, wie und in welchem Ausmaß auf diese Daten zurückgegriffen werden kann – ein Lenkungspotential, das mittelfristig umwälzende Folgen für die freien Gesellschaften haben könnte. Das mögen übertriebene Szenarien sein, die sicher auch die Absicht haben, die sorg- und ahnungslosen Nutzer aufzurütteln und aus dem Schlummer ihrer Gleichgültigkeit zu wecken. Die Frage steht im Raum, ob der Mensch aufgrund technisch hochentwickelter Prothesen heute in der Lage ist, gewissermaßen das «Auge Gottes» – seine Allgegenwart und Allwissenheit – an sich zu reißen und zu beerben. Und falls ja, wie er mit diesem Erbe so umgehen könnte, dass nicht – wie der Schriftsteller Norbert Gstrein befürchtet – «durch die Hintertür wieder der gerade erst abgeschaffte Gott» hereinkommt, «der größte Geheimdienstler von allen, der in einer zusammengerührten Datensuppe über uns schweben würde, allgegenwärtig und allwissend wie im Alten Testament, nur vielleicht noch böser und noch heimtückischer als dort».² Ob allerdings das Auge Gottes, von dem in den biblischen Schriften die Rede ist, tatsächlich so böse und heimtückisch ist, wie Gstrein unterstellt, oder ob es die Wege und Irrwege des Menschen nicht vielmehr mit wohlwollender Güte verfolgt, das wäre theologisch eigens zu prüfen.

Das vorliegende COMMUNIO-Heft nimmt die gesellschaftliche Herausforderung der neuen Medien auf und konfrontiert sie mit biblischen Aussagen

über den Blick Gottes, der alles sieht, ohne selbst gesehen zu werden. Den Auftakt macht ein Überblicksessay unter dem Titel «Das Auge Gottes und der gläserne Mensch» (*Jan-Heiner Tück*). Er wird ergänzt durch einen kritischen Blick auf das Leitbild der Transparenz, dessen Durchsetzung von vielen – zumindest für Parlamentarier und Manager – emphatisch gefordert, von anderen aber nicht weniger heftig bekämpft wird (*Uwe Justus Wenzel*). Als früher Reflex der Dialektik von Sehen und Gesehenwerden eröffnet Cusanus' Schrift *De Visione Dei* weitreichende Perspektiven auf Gottes Schauen und menschliches Angeblicktwerden, Freiheit und Vorsehung, Sichtbarkeit und Verborgtheit, Sehen und Begehren (*Johannes Hoff*). Vielleicht ist die Sehnsucht danach, Gott in der *visio beatifica* zu schauen, ja eine anthropologische Grunderfahrung (*Markus Schulze*)? In den Psalmen ist das Auge Gottes ein vielschichtiges Motiv, das vom lebensspendenden über den begleitenden bis hin zum prüfend-richtenden Blick reicht (*Justina Metzdorf*). Jesus von Nazareth, dessen Botschaft vom nahegekommenen Reich Gottes durch sein Verhalten verdeutlicht wird, widmet seinen Blick vornehmlich den Ausgestoßenen und Sündern, die er in ihrer Erbarmenswürdigkeit ansieht und sie gerade so zur Umkehr befähigt (*Robert Vorholt*). Zuletzt lenkt Dave Eggers' Zukunfts-Roman *The Circle* den Blick zurück auf die thematischen Linien des Heftes: findet das grassierende Dogma der Transparenz selbst in der neueren Kirchenarchitektur ein Echo? (*Benjamin Leven*)

In den *Perspektiven* veröffentlichen wir neben Beiträgen über John Henry Newman und Maximus Confessor (*Hermann Geißler, Adrian Walker*) ein mehrstimmiges Dossier zu den Pariser Anschlägen auf das Satiremagazin Charlie Hebdo (*Jean Duchesne, Olivier Boulnois, Johannes Hoff*). Die Welle der Solidarität mit den Opfern des Anschlags ist inzwischen abgeklungen, nachdenkliche, auch kritische Stimmen haben sich zu Wort gemeldet, die vor einer Glorifizierung gehässiger Religions satire warnen. Diese Stimmen werden auf dem neusten Cover von Charlie Hebdo aufs Korn genommen, wo ein Hund mit einem Exemplar des Magazins in der Schnauze vor einer Hetzmeute flieht. Aber nicht jede Kritik ist schon Hetze. So wird auch diese Karikatur ihre Kommentare finden.

Jan-Heiner Tück

ANMERKUNGEN

¹ Zitiert nach Mathias DÖPFNER, *Lieber Eric Schmidt*, in: FAZ vom 16. April 2014 (Nr. 90) S. 9. In diesem Artikel bekennt der Vorstandsvorsitzende der Axel Springer SE: «Wir haben Angst vor Google» – und empfiehlt dem amerikanischen Internet-Konzern eine «freiwillige Selbstbeschränkung».

² Norbert GSTREIN, *In der Wolke. Literatur im Zeitalter entpersonalisierter Netzkommunikation*, in: NZZ vom 6. Oktober 2014.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

DAS AUGEN GOTTES
UND DER GLÄSERNE MENSCH

Seit wir durch Nietzsche wissen, dass Gott tot ist, stellt sich die schwierige Frage, wer – von der computerisierten behördlichen Überwachung abgesehen – den Menschen im Auge hat; direkt gesagt, *in wessen Angesicht wir leben.*
Imre Kertész¹

Unwissenheit kann gefährlich sein, aber Allwissenheit ebenso.
Evgeny Morozov²

I

Über die These, dass die neuzeitliche Freiheitsgeschichte als eine Geschichte der Beerbung göttlicher Attribute gelesen werden kann, ist viel diskutiert worden. Ist die Vorsehung, von Augustin bis Bossuet der göttliche Leitfaden der Geschichte, endgültig in die Krise geraten und durch den menschlichen Fortschritt und den damit verbundenen Freiheitszuwachs abgelöst worden? Besteht die Legitimität der Neuzeit darin, dass sich der Mensch in einem Akt der Selbstbehauptung vom theologischen Absolutismus freigemacht und die Gestaltung der Welt selbst in die Hand genommen hat?³ Musste nach der Proklamation des Todes Gottes der Mensch die vakant gewordene Stelle des Herrn der Geschichte einnehmen? Und wenn ja, hat sich der Mensch durch die Usurpation dieser Rolle nicht hoffnungslos übernommen?

Der jüngst verstorbene Theologe Eugen Biser hat in einem seiner letzten Bücher *Der obdachlose Gott* die Säkularisierungsthese aufgenommen und die Ansicht vertreten, dass sich die technologische Zivilisation der Moderne nach und nach der Eigenschaften Gottes bemächtigt habe. Wenn nicht Gott den Menschen geschaffen hat, sondern umgekehrt die Vorstellung von Gott

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien. Schriftleiter dieser Zeitschrift.

ein Produkt des Menschen ist, wie Feuerbachs Projektionsverdacht nahelegt, dann kann die Expansion der technologischen Zivilisation als Wiederaneignung der an den Himmel projizierten Schätze durch den Menschen selbst gedeutet werden. Der Mensch will nun endlich sein wie Gott, er erobert den Himmel und verschafft sich durch die Raumfahrt, so Biser, Allgegenwart, durch die globale Informations- und Überwachungstechnik Allwissenheit und durch die Biotechnik beinahe schöpferische Allmacht. Wörtlich Biser:

Die moderne Hochtechnik greift aber noch weit tiefer und folgenschwerer ins Zeitgeschehen ein. Denn sie zog mit ihren spektakulären Hervorbringungen Konsequenzen aus dem Tod Gottes, durch den, seinem Propheten Nietzsche zufolge, die vom Menschen an Gott abgetretenen Attribute freigesetzt werden, so dass sie von ihm «als seine schönste Apologie» zurückgewonnen werden konnten. Nach Freud errang er – wie in Form einer Fortschreibung seines Ansatzes in «Das Unbehagen in der Kultur» zu sagen ist – in der Raumfahrt einen Anteil an göttlicher Allgegenwart, in der Nachrichtentechnik einen Anteil an göttlicher Allwissenheit und in der Evolutionstechnik sogar einen Anteil am göttlichen Schöpferum.⁴

Bei manchen Zeitgenossen scheinen die Klonexperimente in den Laboratorien der Bio-Ingenieure in der Tat Allmachtphantasien zu beflügeln, der Mensch könne in absehbarer Zukunft den Zipfel der Ewigkeit erhaschen und immer länger, ja vielleicht unbegrenzt leben. Bei solch hochgeschraubten Erwartungen bleibt unbedacht, dass die quantitative Verlängerung des Lebens durch «Auferstehungstechnologien» (Botho Strauß) nicht schon die Fülle des göttlichen Lebens erreicht, von der das Mängelwesen Mensch allenfalls eine schwache Ahnung hat. Wie dem auch sei, Eugen Biser sieht im Griff nach den göttlichen Attributen eine versteckte Rebellion des neuzeitlichen Menschen am Werk, die darauf abziele, das der Hand des totgesagten Gottes entglittene Heil selbst hervorzubringen. Der Mensch wäre am Ende selbst der Ingenieur seines Heils, er bräuchte es nicht aus der Hand eines anderen zu empfangen. Biser denkt allerdings noch ganz in den Bahnen der Religionskritik des 19. Jahrhunderts, wenn er die Depotenzierung Gottes mit der Selbstermächtigung des Menschen verbindet. Inzwischen ist die Denkfigur der Beerbung um eine Drehung weiter geschraubt worden, ausgeklügelte Computerprogramme und automatisierte Technologien haben ihre Macht über den Menschen angetreten. Die Entthronung des Menschen und seiner Steuerungskompetenz durch technische Surrogate ist in vollem Gange.

II

Gleichwohl haben Bisers Überlegungen⁵ im Blick auf die anhaltende Diskussion um die Datenspeicherung durch den amerikanischen und andere Geheimdienste oder durch Internet-Konzerne wie Google, Facebook, Apple und Twitter eine überraschende Aktualität erhalten. Das dreiste Abgreifen und extensive Sammeln von Daten mit oder ohne Wissen der Betroffenen könnte als Versuch gedeutet werden, die Allwissenheit, bislang eine Prerogative Gottes, in die Verfügbarkeit des Menschen zu bringen. Alles, was im Medium elektronischer Kommunikation gesagt, geschrieben und unverblümt über das Innenleben preisgegeben wird, bleibt nicht im geschützten Raum des Privaten, es wird im Namen von Sicherheit und Transparenz mitgelesen, mitgehört durch elektronische Augen und Ohren, die nicht vergessen, was sie einmal gesehen, und nicht vergessen, was sie einmal gehört haben. Dabei ist wichtig – und das wäre kritisch im Blick auf Biser anzumerken –, dass es keine menschlichen Augen mehr sind, die hier sehen, und keine menschlichen Ohren, die hier hören: der babylonische Turm der Überwachung ist leer, es ist das virtuelle Auge technischer Apparate, das die Standortgebundenheit und Fehleranfälligkeit des menschlichen Blicks weit hinter sich gelassen hat, sie an Präzision überbietet und herkömmliche Kontrolleure und Wachposten weithin überflüssig macht. Aus den maschinell gesammelten Daten aber werden Profile erstellt, die das Verhalten der ausspionierten User prognostizierbar, berechenbar und kommerziell nutzbar machen. Aus dem bisherigen Kommunikations- und Kundenverhalten kann und soll das kommende abgelesen werden.

Wem aber kommt die Verfügungsgewalt über die Daten zu? Mit entwaffnender Offenheit hat Eric Schmidt, Executive Chairman von Google, geschrieben: «Wir wissen, wo du bist. Wir wissen, wo du warst. Wir können mehr oder weniger wissen, was du gerade denkst.»⁶ Er hat damit offengelegt, dass die schöne, neue Welt der totalen Transparenz, die Dave Eggers in seinem Roman *The Circle* soeben warnend beschrieben hat, längst dabei ist, Wirklichkeit zu werden. Es geht darum, mit den Mitteln der avancierten Technik möglichst alles über alle in Erfahrung zu bringen. So werden in Eggers Roman etwa an allen Orten der Welt kaum sichtbare, gerade einmal daumengroße Kameras aufgestellt, deren Livestreams überall online abgerufen werden können. «Sie wissen nicht, dass wir sie sehen, aber wir sehen sie.»⁷ Das Ziel ist, dass jeder Circle-Benutzer sich die elektronischen Augen zunutze machen kann, um zu sehen, was gerade geschieht. «Wir werden allsehend, allwissend. [...] Alles, was passiert, wird bekannt sein.»⁸ Gleichzeitig werden alle Aufzeichnungen der virtuellen Augen gesammelt und gespeichert. Die begrenzte Kapazität und Fehleranfälligkeit des menschlichen Gedächtnisses wird kompensiert. Ein Löschen der Daten, ein Recht

auf Vergessen ist nicht vorgesehen. Geheimnisse soll es nicht mehr geben. Wer solche für sich reklamiert und sich weigert, transparent zu sein, gerät in Verdacht, etwas verbergen zu müssen, nicht ganz «clean» zu sein. Circle unterbreitet den Vorschlag, allen Neugeborenen einen Chip zu implantieren, damit Eltern jeder Zeit sehen können, wo sie sich aufhalten. Die Welt wird doch besser, wenn Kindesentführungen unmöglich werden! Ein eigenes Such-Programm *PastPerfect* trägt in kürzester Zeit alle Spuren, die ein Nutzer samt seinen Vorfahren je in den Welten des Netzes hinterlassen hat, zusammen und erstellt daraus ein Profil, so dass zurückliegende Hypothesen der Familie oder Makel der eigenen Biographie offenbar werden: für alle. Die Welt wird doch besser, wenn die Profile von Menschen mit auffälligem Sozialverhalten oder gar kriminellm Hintergrund für immer sichtbar markiert werden! Der leise Zweifel, den eine Experimentierperson des Programms *Pastperfect* äußert: «Um ehrlich zu sein, ich weiß nicht, ob wir alles wissen sollten»⁹, wird als ketzerischer Verstoß gegen das Leitbild der Transparenz abgelehnt. Befürchtungen, dass Menschen an dieser gnadenlosen Aufdeckung zerbrechen könnten, dürfen nicht geäußert werden. Transparenz ist alles, das virtuelle Auge aber, das alles sieht und nichts vergisst, ist kalt und leer. Für die Circle-Mitglieder werden schließlich kaum sichtbare Kameraaugen entwickelt, die sie am Körper tragen, damit jeder, der will, mitverfolgen kann, was sie gerade erleben und tun. Ein ehemaliger Theologiestudent und Computerfreak kommentiert diese Fortschritte: «Jetzt werden alle Menschen die Augen Gottes haben. Kennt ihr diese Bibelstelle? «Es ist alles bloß und entdeckt vor Gottes Augen» ... Jetzt sind wir alle Gott. Bald wird jeder Einzelne von uns in der Lage sein, jeden anderen zu sehen und ein Urteil über ihn zu fällen: wir werden alles sehen, was Er sieht. Wir werden Sein Urteil aussprechen. Wir werden Seinen Zorn channeln und Seine Vergebung erteilen. Auf einer dauerhaften und globalen Ebene.»¹⁰ Aber übernimmt sich der Mensch nicht, wenn er mithilfe technischer Unterstützung alles sehen und alles wissen will? Die Bedenkenträger und Kritiker eines Lebens «unter der Überwachungskuppel»¹¹ von der Wiege bis zur Bahre bleiben im Roman alle auf der Strecke. Am Ende wird eher flüchtig das Motiv angesprochen, das viele, ja fast alle mitmachen lässt: der Wunsch, gesehen zu werden. Denn letztlich bestimmt sich das Ansehen eines Circle-Mitglieds vor allem dadurch, wie hoch die Anzahl der Viewer ist, die sein Leben mit ansehen. «Ich will gesehen werden. Ich will den Beweis, dass ich existiert habe.»¹² Angeschaut werden ist alles! Die von Eggers skizzierte Vision einer gläsernen Gesellschaft, in der sich alle bei allem zusehen können, mag literarisch nicht ganz befriedigend sein, ihren Zweck aber, aufzurütteln, erfüllt sie.¹³

Auch andernorts mehren sich aufrüttelnde Stimmen, die davor warnen, dass das unsichtbare elektronische Auge, das alles sieht, zu einer Beeinträch-

tigung der Freiheit, ja zu einer Gleichschaltung menschlichen Verhaltens führen könnte.¹⁴ Botho Strauß hat in seinen Aufzeichnungen *Lichter des Toren* von der neuen Gestalt der medialen Öffentlichkeit als einem «Leviathan» gesprochen und die «totalitäre Unverborgenheit des Lebens» bemängelt: «Unbezwingliche, unregulierbare Kraft, die alle beherrscht, gängelt, sich genehm macht, verzehrt und ausspeit. Nichts bei sich behält, nichts lernt und niemals bereut, welche Deformationen und Zerstörungen sie auch ausrichten mag.»¹⁵ Nicht ohne Schärfe kommentiert er an anderer Stelle den um sich greifenden Transparenzwahn: «Vielleicht bleibt noch die ein oder andere Liebesnacht geheim, aber sonst stehen alle Türen offen. Was gäbe es außer Mafiazirkeln, das nicht jedermann zugänglich wäre? Transparenz! Und was ist eigentlich aus der Kunst der Diskretion geworden, die einst die Individuen untereinander vor den größten Unverschämtheiten der Selbstentblößung bewahrte? Diskretion wäre heute das zentrale Widerwort zu allem, was da läuft, sich äußerst und outet. Man hat schnell vergessen, dass die bisher einzige würdige Form der Kommunikation unter Menschen auf der Voraussetzung der Diskretion beruhte.»¹⁶ Aus soziologischer Perspektive vermerkt Max Otte einen Freiheitsverlust durch Beobachtung und signifikante Verschiebungen im Sozialverhalten: «Menschen passen ihr Verhalten und ihre Gedanken an. Wer weiß, dass er permanent beobachtet und ausgeforscht wird, verhält sich anders, er ist nicht mehr frei. Sogar die internationalen Beziehungen werden neu geordnet. Immer rücksichtsloser nutzt die Führungsmacht des Westens ihre Machtmittel. Der Überbau der Daten wird autonom und zur neuen Realität anstatt diese bloß abzubilden. Er zwingt alle Akteure nach den Prinzipien des zum *Homo oeconomicus* umprogrammierten Egos in vorbestimmte Prozesse und Abläufe. Am Ende stehen Monokulturen gleichgeschalteter Akteure.»¹⁷

Die Massenspeicherung sensibler Daten, die die inzwischen hinreichend gewarnten Nutzer im Netz in anhaltender Sorglosigkeit von sich preisgeben, könnte als Usurpation des göttlichen Blicks, der alles sieht, als Säkularisat des Gedächtnisses Gottes, das nichts vergisst, oder als neue Form der Providenz, die alles vorausschauen will, verstanden werden. Wie es allerdings im Namen von Freiheit und Autonomie scharfen Protest gegen eine falsch verstandene Allwissenheit Gottes gegeben hat, so reißen auch jetzt die Stimmen nicht ab, die Einspruch gegen die Monopolisierung der Daten durch Internetgiganten und Sicherheitsdienste einlegen. «Parallel zur Ausforschung und Überwachung des Individuums wird das Instrumentarium zur Kontrolle der öffentlichen und der veröffentlichten Meinung ausgebaut. In immer weniger geschützten Räumen kann verantwortungsvolle und tiefgreifende Reflexion erfolgen.»¹⁸ Die Politik hat versprochen, sich des Problems anzunehmen, aber ob sie über die erforderlichen Durchsetzungsmittel verfügt, die geradezu omnipotente Stellung der Internetgigan-

ten einzudämmen, ist fraglich. Die Träume der Netzgemeinde – grenzenlose Kommunikation und Demokratisierung der Lebensverhältnisse – sind einstweilen zerplatzt, das Wort von der «digitalen Kränkung» macht die Runde, das Gespenst der totalen Überwachung geht seit den Enthüllungen des Whistleblowers Edward Snowden um.¹⁹ Die Frage steht im Raum, ob das Sammeln und Archivieren von Daten im Namen von Sicherheit und kommerzieller Nutzung nicht zum Abschied von Freiheiten führt, die im Prozess der Moderne mühsam errungen wurden.

III

In der Theologie ist das Verhältnis zwischen der Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen immer wieder thematisch geworden. Früh schon wurde betont, dass Gott unkörperlich und geistig, dass er an keinen Ort gebunden und daher überall zugegen sei. Gott, der Schöpfer, hat alles ins Dasein gesetzt und begleitet den Weg seiner Geschöpfe mit wohlwollender Anteilnahme. Er nimmt sich zurück, um ihnen Raum zu geben, seine Präsenz ist nicht erdrückend, sondern indirekt und diskret. Der Topos von der Allgegenwart Gottes, der inhaltlich an das Motiv seiner Liebe gebunden ist, verdichtet sich im Bild des Auges, das alles sieht, ohne selbst gesehen zu werden. Dieses Bild findet sich bereits im Psalter und wird dort facettenreich entfaltet.²⁰

Dort ist zunächst vom schöpferischen Blick Gottes die Rede. Alles, was auf der Erde ist und lebt, verdankt sich Gott, der im Himmel wohnt. «Der Herr blickt herab vom Himmel, er sieht auf alle Menschen» (Ps 33, 13). Es gibt nichts, was Gott, der Schöpfer des Alls, nicht sehen würde. Umgekehrt hätte der Gedanke, dass Gott seinen Blick entzieht, zerstörerische Folgen für die Werke seiner Schöpfung, sie würden ihrer Hinfälligkeit überlassen und der Vernichtung preisgegeben: «Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört» (Ps 104, 29). Von den Frommen Israels ist der göttliche Blick weniger als bedrohliche Kontrolle denn als Ermutigung, tröstliche Begleitung und Stärkung empfunden worden: «Das Auge des Herrn ruht auf allen, die ihn fürchten und ehren» (Ps 33, 18). Das Vertrauen auf die Allgegenwart Gottes hat im Psalm 139 seinen wohl dichtesten Ausdruck gefunden: «Herr, du hast mich erforscht und du kennst mich. Ob ich sitze oder stehe, du weißt von mir. Von fern erkennst du meine Gedanken [...]. Du umschließt mich von allen Seiten und legst deine Hand auf mich.» Das anthropologische Grundbedürfnis, gesehen zu werden und sich vor den Augen der anderen zu entfalten, wird hier ins Theologische überführt und auf Gott bezogen. Der Beter erfährt den gnädigen Blick des Schöpfers in seinem Leben als hilfreich; die Begleitung durch Gott gibt ihm Selbstvertrauen. Der Fromme, der darum weiß, dass das Auge Gottes auf ihm ruht, ist überdies weniger

abhängig vom Blick der anderen. Er *ist* angesehen und braucht sich sein Ansehen bei anderen nicht erst zu verdienen. Erst dann, wenn er sich dem Anblick Gottes entziehen will, stimmt etwas nicht.

Das geschieht dort, wo das Vertrauen einen Riss erhält. «Adam, wo bist du?» (Gen 3, 9) – ruft Gott, nachdem er gesehen hat, dass im Paradiesgarten das geschehen ist, was nicht hätte geschehen dürfen. Adam, der das Verbot übertreten hat, schämt und versteckt sich. Wie für ihn so wird für alle Sünder das Auge Gottes zum fragenden, prüfenden, ja strafenden Blick. Der Spiegel der Fehler und Schwächen, die er vor sich selbst nicht wahrhaben will, kann eine Last sein, die der Beter lieber abschütteln will: «Schau weg von mir, damit ich mich erholen kann» (Ps 39, 14) – «Verbirg dein Gesicht vor meinen Sünden» (Ps 51, 11). Aber der Beter im Psalm *Miserere* will andererseits auch nicht aus dem Blickfeld Gottes herausfallen: «Verwirf mich nicht von deinem Angesicht!» (Ps 51, 13). Das zugewandte Antlitz steht für die Anteilnahme des Schöpfers am Weg seiner Geschöpfe, das abgewandte Antlitz Gottes für den Entzug seiner Güte. Aber gleichzeitig ergeht der Ruf aus dem Mund Gottes selbst: «Sucht mein Angesicht!» (Ps 27, 8). In den Evangelien wird der Blick Jesu beschrieben. Seine Zuwendung zu den Übersehenen oder abschätzig Betrachteten, den Verlorenen und Sündern, gibt seiner Botschaft von der Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft Gottes Kontur. Immer wieder würdigt er durch seinen Blick die Entwürdigten und veranlasst dadurch Umkehr und Neuanfang. In Jesus verdichtet sich die Menschenfreundlichkeit Gottes, die dem anderen nicht zu Leibe rückt, sondern genug Diskretion wahrt, um eine eigene freie Antwort zu provozieren. Jesus ist, wenn man so will, das inkarnierte Auge Gottes, das die größeren Möglichkeiten hervorlockt, wenn es zur Umkehr einlädt.²¹

Das Auge Gottes als Schutz und Begleitung, aber auch als prüfende und richtende Instanz – dieses Doppelmotiv ist in der Geschichte der Theologie weiter bedacht worden. Im 4. Jahrhundert hat Papst Damasus festgehalten, dass Gott alles kann, dass er alles weiß und überall ist – *omnia posse, omnia nosse et ubique esse* (vgl. DH 162; 164). Gerade weil Gott alles weiß und sogar in das Herz des Menschen blicken kann, ist er, wie Augustinus sagt, dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst – *interior intimo meo et superior summo meo*.²² Wie das Verhältnis der göttlichen Allgegenwart und Allwissenheit zur menschlichen Freiheit zu bestimmen ist, darüber hat es in der Geschichte der Theologie unterschiedliche Auffassungen gegeben. In seiner heilsgeschichtlichen Theologie hat Irenäus von Lyon von Gott nicht nur als dem Schöpfer und Vollender, sondern auch als dem Lenker der Geschichte gesprochen. Die Geschichte ist für ihn ein Prozess der Erziehung des Menschengeschlechts, in dem der göttliche Pädagoge die menschliche Freiheit durch sanfte Anstöße von Stufe zu Stufe emporführt. In Augustins Geschichtstheologie *De civitate Dei* spitzt sich die Frage nach der Vorse-

hung Gottes zu. Es gibt zwei konkurrierende Bürgerschaften, die *civitas terrena* und die *civitas Dei*, die nicht einfach mit Staat und Kirche gleichgesetzt werden können, da auch die Kirche ein *corpus permixtum* aus Heiligen und Sündern ist. Die Bürger der *civitas terrena* leben nach der Maxime der Selbstliebe, der *aversio a Deo et conversio ad creaturam*, die der *civitas Dei* nach der Maxime der Gottesliebe, welche zum rechten Gebrauch der geschöpflichen Wirklichkeiten anleitet (*uti*, nicht *frui*). Die Geschichtstheologie Augustins erhält eine erwählungstheologische Zuspitzung, da er theologisch um jeden Preis vermeiden will, dass die Freiheit des Menschen die Souveränität der göttlichen Gnade antastet. Gott ist es, der erwählt, wenn er will – und seine Erwählung kommt siegreich ans Ziel. An den wenigen *electi* zeigt er seine Gnade, an der *massa perditionis* seine Gerechtigkeit. Auch wenn Augustinus eine Prädestination zum Bösen nicht ausdrücklich gelehrt hat, so hat er vor allem im Spätwerk den universalen Heilswillen doch verdunkelt, wie exemplarisch aus einem Brief an Octavus von Mileve hervorgeht: «So viele aber, von denen Gott vorher wusste, dass sie nicht zu seiner Gnade gehören, wollte er, indem er sie schuf, geboren werden lassen, dass sie durch eine unvergleichliche Menge zahlreicher sind als jene, die er zur Herrlichkeit seines Reiches als Söhne der Verherrlichung zu prädestinieren sich gewürdigt hat, so dass auch durch die Menge der Verworfenen erwiesen würde, dass beim gerechten Gott eine noch so große Anzahl gerechterweise Verurteilter kein Gewicht hat.»²³

Abgekürzt ließe sich sagen, dass dort, wo das Verhältnis von Gott und Mensch im Konkurrenzmodell gedeutet wurde, entweder die Allwissenheit Gottes zulasten der menschlichen Freiheit betont wurde – wie in den Lehren der ewigen Vorherbestimmung vom späten Augustinus über Gottschalk bis hin zu Calvin – oder die Attribute der Allwissenheit und Allgegenwart modifiziert und eingeschränkt wurden, um Raum für die Selbstentfaltung der menschlichen Freiheit zu gewinnen. Die Exklusivpartikel der reformatorischen Rechtfertigungslehre – *sola gratia, sola fide* – hatten im 16. Jahrhundert dann die Funktion, Gottes Gnadenwirken alles und der menschlichen Freiheit nichts zuzuschreiben. Dieser Ausschluss der menschlichen Freiheit aus dem Geschehen der Rechtfertigung hat das Konzil von Trient bekanntlich zu einer Korrektur veranlasst, in der dem reformatorischen *mere passive* eine menschliche Mitbeteiligung am Erlösungsgeschehen entgegengestellt wird.²⁴ Allerdings waren damit die Frage nach dem Zueinander von Gottes Gnade und menschlicher Freiheit nicht zureichend geklärt: Der nachtridentinische Gnadenstreit des 16. und 17. Jahrhunderts kreist um diese Frage, er ist weithin unter dem Vorzeichen des Konkurrenzmodells geführt worden. Beide Parteien – sowohl die bañezianisch-thomistische als auch die jesuitisch-molinistische Seite – gehen zwar mit dem Konzil von Trient überein, dass dem Menschen eine Mitwirkung am Heil zugeschrie-

ben werden muss, wenn das Heil nicht an ihm ohne ihn gewirkt werden soll. Allerdings ist die Art und Weise, wie dieses Zusammenwirken von Gottes Gnadenhandeln und menschlicher Freiheit bestimmt werden soll, strittig: Die Thomisten haben tendenziell die Allursächlichkeit und Unfehlbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens betont und dadurch die Eigentätigkeit der menschlichen Freiheit eingeschränkt, die Molinisten hingegen haben tendenziell die Autonomie der menschlichen Freiheit stark gemacht und dadurch die Unabhängigkeit und Souveränität Gottes in Gefahr gebracht.²⁵ Der Papst hat am Ende entschieden, die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit sei unentscheidbar – und beide Kontrahenten aufgefordert, auf wechselseitige Verwerfungen zu verzichten. Die päpstliche Verwerfung der Verwerfungen darf auch deshalb weitsichtig genannt werden²⁶, weil sie die legitime Vielfalt theologischer Schulen innerhalb der katholischen Kirche sichergestellt hat.

Nur ein Gott allerdings, der die geheimen Absichten des Herzens kennt²⁷, der hinter der Tat auch die Gesinnung sieht, kann am Ende als Richter der menschlichen Angelegenheiten fungieren. Das Jüngste Gericht, das die Wahrheit der menschlichen Freiheitsgeschichte aufdecken und beurteilen wird, ist ein Gericht der Gnade, wenn anders der Richter zugleich der Retter ist, der nichts unversucht gelassen hat, den Verlorenen nachzugehen und sie für Gott zu gewinnen. Diese erlösende Umprägung des Gerichtsgedankens ist in der Geschichte der Kirche in Katechese und Verkündigung immer wieder verdunkelt worden. Das Gericht wurde als Ort der gnadenlosen Abrechnung, die *Eschata* Hölle und Purgatorium als postmortale Folterkammern dargestellt. Dadurch wurde das Gericht als «Lernort der Hoffnung»²⁸ verkannt und zu einem Instrument der Einschüchterung der Gläubigen missbraucht. Der unbestechliche Blick des Richters werde alle einholen, jeder müsse für seine Taten Rechenschaft ablegen, keiner komme davon. So richtig das Motiv der Gerechtigkeit ist, dass alle Täter von der Wahrheit ihrer Taten eingeholt werden und ihr nicht ausweichen können, so wichtig ist zugleich das Motiv der Barmherzigkeit, dass der Erlöser-Richter die Täter nicht auf die Summe ihrer Untaten festlegt. Das gütige und prüfende, zur Umkehr einladende Auge Gottes, von dem der Psalter spricht und das Jesus in seinem Wirken verkörpert, würde zum kalten Kontrollorgan, wenn es auf ein *oculus punitivus* verkürzt würde.

Die Reduktion des göttlichen Auges auf ein den Menschen kontrollierendes Organ hat Abwehrreaktionen hervorgerufen, die in die Entstehungsgeschichte des modernen Atheismus hineingehören. Der Alles-Seher, der hinter die Worte und Taten auf die geheimen Regungen des Herzens schaut und selbst die verborgenen Abgründe des Menschen ausleuchtet, wurde als unerträglich empfunden. Die Rebellion gegen Gott als Voyeur der menschlichen Neigungen und Triebe hat in Nietzsches *Also sprach Za-*

rathustra klassischen Ausdruck gefunden. Hier wird der Mensch zum «Mörder Gottes», weil er es nicht erträgt, gesehen zu werden.

Aber er [Gott] – *musste* sterben: er sah mit Augen, welche *Alles* sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mitleidige musste sterben. Er sah immer *mich*: an einem solchen Zeugen wollte ich Rache haben – oder selber nicht leben. Der Gott, der *Alles* sah, *auch den Menschen*, dieser Gott musste sterben! Der Mensch *erträgt* es nicht, dass solch ein Zeuge lebt.²⁹

Gerade um der Freiheit und Autonomie des Menschen willen wird die Existenz des allgegenwärtigen und allwissenden Gottes bestritten. Schon bei Jean Paul kündigt sich literarisch die atheistische Religionskritik an, wenn es in der berühmten *Rede des toten Christus vom Weltengebäude herab*, dass *kein Gott sei* heißt: «Und als ich aufblickte zur unermesslichen Welt nach dem göttlichen *Auge*, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen *Augenhöhle* an.»³⁰ Das Erlöschen des Gottesauges ist hier noch ein Alptraum, aus dem der Protagonist am Ende erleichtert erwacht, weil er deutlich spürt, dass ohne den himmlischen Vater alle Menschen zu verwaisten Kindern im All würden. Ja, Jean Paul erklärt ausdrücklich, er habe dieses beklemmende Traumgesicht geschrieben, um sich im Augenblick der größten Glaubensnot selbst zu erschüttern und von Zweifeln zu heilen. Was bei Jean Paul noch ein Alptraum ist, wird bei Feuerbach, Nietzsche und Freud dann zum Wunschtraum der Freiheit, die sich von religiösen Vorgaben abkoppelt. Das Gottesbeerbungsprogramm findet bei Jean-Paul Sartre schließlich einen späten Reflex, wenn er schreibt: «Mensch sein heißt danach streben, Gott zu sein, oder, wenn man lieber will, der Mensch ist grundlegend Begierde, Gott zu sein.»³¹ Das Verlangen des Menschen, Gott zu sein, läuft im Existentialismus folgerichtig auf einen Atheismus hinaus: «Wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Nichts; wenn der Mensch existiert...»³²

IV

Der Fromme, der sich in seinem Leben vom Auge Gottes begleitet weiß, muss sich in seiner Existenz indes nicht bedroht fühlen. Seine Freiheit kann sich entfalten, sie wird weder gnadenlos auf das Vergangene festgelegt, noch wird das Kommende aus dem Bisherigen einfach abgeleitet. Moralische Hypotheken können vor dem gnädigen Auge Gottes eingestanden und in einem schmerzhaften Umkehrprozess bereut und aufgearbeitet werden. Wo dies geschieht, wird der übliche Mechanismus der Schuldabwälzung un-

terbrochen. Die Flucht in die Unbelangbarkeit muss nicht mehr angetreten werden, das «Reizklima des Rechthabenmüssens»³³, von dem Martin Walser gesprochen hat, kann einer Atmosphäre weichen, in der Fehler und Schwächen zugestanden werden, ohne dass die Geständigen damit rechnen müssten, fertig gemacht zu werden. Statt einer Halbierung der eigenen Geschichte auf vorzeigbare Erfolge, Leistungen und Verdienste können auch die weniger vorzeigbaren Momente von Schuld und Versagen angenommen werden. In der Fähigkeit, die eigene Freiheitsgeschichte unverkürzt anzunehmen, zeigt sich letztlich die wahre Mündigkeit des Subjekts.

Dabei ist anthropologisch klar: Der Mensch braucht die Blicke der anderen, er lebt von Anfang an vom wohlwollenden Blick der Mitmenschen und würde ohne Anerkennung sozial verkümmern. Aber dort, wo er um jeden Preis auffallen will, wo er krampfhaft um Aufmerksamkeit buhlt, wo er seine Identität an das Ansehen der anderen hängt, wo er sich von Beliebtheitskalen, Rankings oder gar *Facebook-Likes* abhängig macht, da scheint er das Auge Gottes aus dem Blick verloren zu haben, das seine Sehnsucht nach Anerkennung allein befriedigen kann. Peter Handke hat einmal von der besänftigenden Wirkung gesprochen, welche die Vorstellung des göttlichen Zuschauers in ihm auslöst:

Das Zuschauen ist ja sehr ... ich merke das ja immer wieder, wenn ich einmal gut zuschaue, irgendwo, wo ich auch bin, dass viele Leute das brauchen. Dass die einfach sofort besänftigt sind, nicht dass sie harmloser werden in ihrer fast Mes-serziehhaltung, sondern sie werden besänftigt, sie werden aufmerksam, auf eine Weise humorvoll mit sich selber. Das Zuschauen ist etwas, das wir alle brauchen ... dass uns jemand zuschaut auf eine umfassende Weise, wie man sich vielleicht das von Gott vorstellt, nicht?, dass Gott eigentlich durch das Zuschauen ... dass das seine einzige Macht ist, denke ich mir manchmal so als Gedankenspiel: die einzige Macht Gottes ist, dass er uns zuschaut – *und wenn wir uns gewärtig machen, dass Gott uns umfassend zuschaut, wären wir alle total besänftigt.*³⁴

Wären der Exhibitionismus im Netz, das Schielen nach Aufmerksamkeit um jeden Preis am Ende als Symptome der Gottvergessenheit zu deuten? Der chronisch nach Anerkennung Ausschau haltende Zeitgenosse hätte den Blick vergessen, der ihn ansieht und ihm gerade auch dann Ansehen gibt, wenn er für andere unansehnlich zu sein scheint. Die Bereitschaft sich zu entblößen, sich freiwillig durch elektronische Augen und Ohren ausspähen zu lassen, gehört jedenfalls zu den erstaunlichen Phänomenen der Gegenwart.

Michel Foucault hat in seinem Buch *Überwachen und Strafen* das Panoptikum, die Zentralüberwachung durch einen hohen Aussichtsturm, als Disziplinierungsinstrument in Gefängnissen und Fabriken beschrieben.³⁵ Vom

Turm in der Mitte kann man die Insassen in den gläsernen Zellen rings herum sehen, ohne dass diese sehen könnten, dass sie gesehen werden. Auf diese Asymmetrie kommt alles an. Ob im Turm real ein Beobachter ist, spielt letztlich keine Rolle. Wichtig ist, dass die Häftlinge dem virtuellen Blick des Aufsehers permanent ausgesetzt sind, ohne sich verbergen zu können. Alles liegt offen zutage. Im Panoptikum funktioniert die Maschinerie der Überwachung auch ohne Personal. Das ist durchaus ein Gleichnis für das digitale Gottesauge der heutigen Überwachungstechnologie, die mit noch ganz anderen Möglichkeiten aufwartet und Menschen subtil zu lenken und zu dressieren versteht.

Foucault hätte sich sicher die Augen gerieben, wenn er gesehen hätte, dass sich heute hunderte Millionen Menschen freiwillig in den gläsernen Käfig begeben und sich vom Kontrollblick der Internet-Giganten ausleuchten lassen. Sie wissen darum, dass die Spuren, die sie im Netz hinterlassen, aufgezeichnet und in Archiven gespeichert werden. Für viele ist es wichtig, dazuzugehören, mitzumachen und mit anderen vernetzt zu sein. Für andere sind anonyme Mitwisser, Mitleser und selbst Voyeure erwünscht, da sie die soziale Bühne bilden, auf der man posieren und sich selbst darstellen kann. Statt schriller Selbstinszenierung und freiwilliger Selbstpreisgabe im großen Panoptikum, das alles speichert und künftiges Verhalten kühl kalkuliert, das nichts vergisst und nichts verzeiht, könnte eine Rückbesinnung auf den befreienden Blick des göttlichen Zuschauers hier durchaus heilsam sein. Nichtglaubende, die ihre Schwierigkeiten mit einem solchen Zuschauer haben, könnten immerhin so tun, als ob es ihn gäbe und den Psalmvers betrachten: «Du wirst mich befreien aus dem Netz, das sie mir heimlich legten.» (Ps 31, 5)

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Imre KERTÉSZ, *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt*, Reinbek 1999, 43.

² Evgeny MOROZOV, *Smarte neue Welt: Digitale Technik und die Freiheit des Menschen*, München 2013, 17f.

³ Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966.

⁴ Eugen BISER, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben*, Freiburg i. Br. 2005, 75f.

⁵ Vgl. meine Besprechung: *Trendwende? Eugen Biser über Glaube und Unglaube*, in: Neue Zürcher Zeitung vom 15. Februar 2005 (Nr. 38), S. 37.

⁶ Zitiert nach Mathias DÖPFNER, *Offener Brief an Eric Schmidt*, in: F.A.Z. vom 16. April 2014, S. 9.

⁷ Dave EGGERS, *Der Circle*, Köln ¹⁰2015, 79.

⁸ Ebd., 85.

⁹ Ebd., 493.

¹⁰ Ebd., 448f (*Kursivsetzung: J.-H. T.*).

¹¹ Ebd., 491.

¹² Ebd., 550.

¹³ Vgl. dazu den Essay von Benjamin LEVEN in diesem Heft.

¹⁴ Vgl. Yvonne HOFSTETTER, *Sie wissen alles. Wie intelligente Maschinen in unser Leben eindringen und warum wir für unsere Freiheit kämpfen müssen*, Berlin 2014; Albert KEEN, *Das digitale Debakel. Warum das Internet gescheitert ist – und wie wir es retten können*, Stuttgart 2014; Jaron LANIER, *Wem gehört die Zukunft? «Du bist nicht der Kunde der Internetkonzerne. Du bist ihr Produkt»*, Berlin 2014.

¹⁵ Botho STRAUSS, *Lichter der Toren. Der Idiot und seine Zeit*, München 2013, 80.

¹⁶ Ebd., 31.

¹⁷ Max OTTE, *Je größer die Mythen vom Netz, desto kleiner die Menschen*, in: FAZ vom 19. Mai 2014 (Nr. 115) S. 13.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Glenn GREENWALD, *Die globale Überwachung. Der Fall Snowden, die amerikanischen Geheimdienste und die Folgen*, München 2014.

²⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Justina METZDORF in diesem Heft.

²¹ Vgl. den Beitrag von Robert VORHOLT in diesem Heft.

²² AUGUSTINUS, *Conf.* III, 6, 11.

²³ AUGUSTINUS, *Ep.* 190, 3, 12 (CSEL 57, 146, 12ff).

²⁴ Vgl. DH 1525: «Wenn also Gott durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes das Herz des Menschen berührt, tut der Mensch selbst, wenn er diese Einhauchung aufnimmt, weder überhaupt nichts – er könnte sie ja auch verschmähen –, noch kann er sich andererseits ohne die Gnade Gottes durch seinen freien Willen auf die Gerechtigkeit vor ihm zubewegen.»

²⁵ Vgl. dazu die instruktive Skizze von Michael GREINER, *Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems*, in: Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2011, 1351–1438. Zu fragen wäre allerdings, ob Greiners Abschied von der gnadentheologischen Unfehlbarkeitsthese am Ende nicht auf ein *mere active* hinausläuft, wenn er schreibt: «Präzise für jenen Moment, in dem der Mensch sein Ja zur zuvorkommend angebotenen Gnade spricht, kann es nur *streng eine Kausalität* geben, und zwar die *des Menschen in ursprünglicher Freiheit Gott gegenüber*.» (1420) Rahners Axiom, dass im Verhältnis von Gott und Mensch Abhängigkeit und Selbststand nicht in umgekehrtem, sondern in gleichem Maß wachsen, wird denn auch konsequenterweise als «rätselhafte Bemerkung» mit «kryptomonistischer Tendenz» (1429) kritisiert, obwohl Rahners Formel das Zusammenwirken von Gott und Mensch im Gnadengeschehen ausbalanciert zum Ausdruck bringt. Vgl. neuerdings den bemerkenswerten Vermittlungsversuch Jürgen WERBICK, *Gnade*, Paderborn 2013, bes. 104–109.

²⁶ Vgl. Papst CLEMENS XII., *Apostolicae providentiae officio* (DH 2509–2510).

²⁷ Vgl. AMBROSIIUS: *Nemo enim deum fallit, cui omnia etiam cordis occulta manifesta est* - «Denn niemand täuscht Gott, der alles sieht, selbst die Geheimnisse des menschlichen Herzens.» (*ep.* 17,2)

²⁸ Vgl. BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, Bonn 2007.

²⁹ Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* IV: Der hässlichste Mensch, in: DERS., *Werke* (ed. Schlechta), Bd. 2, Darmstadt 1997, 504. Vgl. schon vorher das Wort Zarathustras: «Ich erkenne dich wohl, sprach er mit einer erzenen Stimme: *du bist der Mörder Gottes!* Lass mich gehn. Du *ertrugst* Den nicht, der *dich* sah, – der dich immer und durch und durch sah, du hässlichster Mensch! Du nahmst Rache an diesem Zeugen!» (ebd., 501).

³⁰ Zitiert nach Heinrich FRIES, *Abschied von Gott? Herausforderung und Chance des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1991, 25.

³¹ Jean-Paul SARTRE, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg 1991, 972.

³² Jean-Paul SARTRE, *Der Teufel und der liebe Gott*, Reinbek bei Hamburg 1951, 131f. Vgl. dazu Uwe JUSTUS WENZEL, «... selbst wenn Gott existierte». *Der Existenzialismus als Humanismus*, in: NZZ vom 18. Juni 2005.

³³ Martin WALSER, *Umgang mit Unsäglichem*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwidernungen*, Freiburg i. Br. 2013, 11–16, hier 15.

³⁴ Peter HANDKE – Peter HAMM, *Es leben die Illusionen*. Gespräche in Chaville und anderswo, Basel 2006, 33. Vgl. DERS., *Gestern unterwegs. Aufzeichnungen*, Frankfurt/M. 2007, 343: «Ein Gott, [...] als der Allessehende: so einen muss es doch geben – der uns alle, alle sieht, mich im Zimmer oder sonstwo, diese gelbgekleideten Eisenbahnarbeiter oder sonstwen, diesen sich zu seinem Gemüse Bückenden in seinem Schienennachbargarten (im Zug Valencia–Albacete).» Oder: «Seit jenem siebten Schöpfungstag ruht Gott – müde, *begütigend* müde, mit unendlich großem, unverwüstlich müdem Herzen –, und alle sieht er, auch die hier vor der Churro-Bude Stehenden – sie müssen sich nur sehen *lassen*» (369). Und: «Der Blick des müden Gottes ist doch nicht ganz machtlos, wenn du nur seiner gewärtig bist: Er gibt dir, im Frieden, das Maß; mäßigt dich; das Maß? – Er führt dich zurück; zurück worauf? Auf deine Müdigkeit? Auf dich als den, der du bist? «Auf deine Deinheit» (377).

³⁵ Michel FOUCAULT, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. 1977, 256–268.

Für Elias und Johanna.

UWE JUSTUS WENZEL · ZÜRICH

DURCHSCHAUBARE GESELLSCHAFT

Über die Idee der Transparenz¹

Unter den Losungen, die im Echoraum der Gegenwart widerhallen und dem Trend einen Namen geben, in dem sie liegen, ist die Forderung nach Transparenz keine ganz kurzlebige. Und sie ist auch nicht erst mit jenen Kindern des digitalen Netzes in die Welt gekommen, die unter der Flagge der Piraterie im sozioelektronischen Ozean segeln. Seit zwei Jahrzehnten schon ficht etwa eine honorige Nichtregierungsorganisation international für *transparency* und gegen Korruption. Auch der transparente, nämlich «gläserne» Abgeordnete ist ein Mutant, der im Lexikon der politischen Zoologie nicht erst neuerdings verzeichnet ist. Im Staats- wie im Bankwesen, in Parlament und Wirtschaft ist Transparenz, sind rückhaltlose Offen- und Rechenschaftslegung, Publizität und Partizipation nachgerade zu Geboten der Seriosität geworden – Geboten, denen bereits gesetzliche Arme wachsen, die ihnen Nachachtung verschaffen sollen.

Eine Vision

In den Vereinigten Staaten ist das *transparency movement* traditionsbewusst und sonnt sich gewissermaßen im Glanz einer Sentenz, die auf einen Heroen demokratischer Durchsichtigkeit zurückgeht, auf den Verfassungsrichter Louis Brandeis (1856–1941): «Publicity is justly commended as a remedy for social and industrial diseases. Sunlight is said to be the best of disinfectants; electric light the most efficient policeman.» Von Krankheiten sprächen in diesem Zusammenhang heute zwar nurmehr wenige und von Desinfektionsmittel noch weniger; auch gegenüber dem Polizisten dürfte es Vorbe-

UWE JUSTUS WENZEL, geb. 1959, Dr. phil, ist seit 1995 für Geisteswissenschaften und Zeitdiagnose zuständiger Redakteur im Feuilleton der Neuen Zürcher Zeitung. Daneben nimmt er einen Lehrauftrag an der ETH Zürich im Bereich Philosophie und Geschichte des Wissens wahr.

halte geben. Den Augen der Öffentlichkeit jedoch scheinen mehr denn je sonnengleiche Zauberkräfte zugetraut zu werden.

Im Lichte des Lichts zeigt sich sodann eine noch ältere Bewegung, als deren Erbin sich die heutige der Transparenz sehen wollen könnte: die Aufklärung, die Klarheit ins Trübe und eben auch Licht – *enlightenment, lumières* – ins Dunkel bringen wollte. Rousseau war es, dem etwas vorschwebte, was heutigen Transparenz-Freunden das Herz höher schlagen lassen müsste. In seiner Abhandlung über die Wissenschaften und die Künste beschrieb er das ungekünstelte – «raue, aber natürliche» – Zusammenleben von ehemals als eines, in dem «die unterschiedlichen Verhaltensweisen» der Menschen «auf den ersten Blick den jeweiligen Charakter erkennen ließen»; es habe den Menschen «Sicherheit» gegeben, einander «ohne Mühe wechselseitig zu durchschauen». So lichtvoll und einfach allerdings ist an der Transparenz, die heute als Losungswort auf Transparenten verschiedenster Couleur prangt, nicht mehr alles. Bereits auf der politischen Vorderbühne stehen den Erwartungen Befürchtungen gegenüber, die die Devise der Durchschaubarkeit weckt.

Während die einen beispielsweise den Nutzen verschärfter Transparenz nicht nur in der Verhinderung von Machtmissbrauch erkennen, sondern auch in der Stärkung des Vertrauens, das Bürger mit Durchblick in die politischen Institutionen setzen, warnen andere vor der Zerstörung ebendieses Vertrauens durch zu häufige Kontrollblicke.

Die Hinterbühne des Transparenztheaters öffnet sich, sobald nicht nach einem Zuviel oder Zuwenig, sondern danach gefragt wird, wie die Welt im Ganzen aussähe, wenn die Transparenz-Idee Wirklichkeit, wenn nicht nur Parlamentarier und Manager, sondern alle Menschen «gläsern» würden. Etwas anspruchsvoller gefragt: Welcher Gesellschaftsentwurf, was für eine Utopie – oder Dystopie – steckt in dieser Idee? Erste Hinweise auf eine mögliche Antwort finden sich im Milieu der neueren Transparenzbewegung einige.

Der Anfangsimpuls der Bewegung mag der einer Gegenwehr gewesen sein: der Abwehr eines zudringlichen, immer mehr «Daten» speichernden Staatswesens, das den digitalen Fluss der Informationen seiner Freiheit beraube; etwas später dann kam der Wunsch hinzu, auch privatwirtschaftlich organisierten «Datenkraken», von Google bis Facebook, Grenzen zu setzen. Ein geläufiger Slogan aus der Ethik-Fibel der Hacker formuliert dies Motiv sinnig: «Öffentliche Daten nützen, private Daten schützen.» Auf derselben Linie, die Transparenz vornehmlich von den «anderen», von der Gegenseite, verlangt, liegt auch noch – wiewohl mit radikalerem Touch – der Dunkelmann der neuen Lichtbringer, Julian Assange. In einem dieser Tage (bei Campus) auf Deutsch erscheinenden «Aufruf zum Kryptokampf», der in der Tat ein wenig kryptisch anmutet, preist der Wikileaks-Protagonist die Datenverschlüsselung als Waffe der Selbstverteidigung gegen ein totalitäres

Überwachungsregime, das sich «unseres großartigsten Emanzipationsmittels», des Internets, zu bemächtigen drohe.

Die «Cypherpunks», wie sich die Verschlüsselungsrebellin nennen, wähnen sich offenkundig in einem Krieg, der Tarnung erzwingt – die militärische Entsprechung zur Privatsphäre. In der Perspektive der Transparenz-Idee, die auf den Zustand der *post-privacy* zuläuft, bleiben sie darum auf halbem Wege stecken. Die Logik dieser Idee scheint keine des Krieges, sie scheint vielmehr eine des Friedens zu sein – der Versöhnung, die in einem sonnenbeschiedenen Glashaus stattfindet, in dem niemand mehr Steine wirft. So phantasiert der schwärmerische amerikanische Internet-Philosoph David Weinberger: «An age of transparency must be an age of forgiveness.» Freilich richtet sich der versöhnliche Licht-Blick weniger auf den Staat als vielmehr auf die Mitmenschen. Weinbergers Gesinnungsfreund Jeff Jarvis verleiht in seinem Buch «Public Parts», das kürzlich unter dem Titel «Mehr Transparenz wagen!» (bei Quadriga) auf Deutsch erschienen ist, der Hoffnung Ausdruck, «wechselseitige Demut» möge unser Leben prägen, wenn «wir alle erst einmal öffentlich sind». Das anbrechende neue Zeitalter steht nach Jarvis unter dem Motto «Ich lache nicht über deine Peinlichkeiten, wenn du nicht über meine lachst.»

Ein Erziehungsprogramm

Nahezu nahtlos schließt sich das gruppentypische Bekenntnis einer jungen deutschen «Piratin» an: «Wir sind hoffnungslose Idealisten und wünschen uns eine diskriminierungsfreie Welt, in der es nicht notwendig ist, sich ins Privatleben zurückzuziehen.» Damit ist ein Wink gegeben, was es heißen könnte, dass Transparenz – wie es eines der einschlägigen Piratenprogramme fordert – «gelebt» werden müsse: Wenn die Transparenz lebt, stirbt das Privatleben. Natürlich wird ein schöner, sanfter Tod erwartet; und natürlich stirbt das Privatleben gar nicht wirklich, vielmehr wird es – durchsichtig. Es verlagert sich, zusehends, in die Sphäre, die einst «öffentliches Leben» genannt wurde. Die Peinlichkeiten, hieße dies wohl, nähmen zu, aber die Bereitschaft, mehr oder weniger höflich über sie hinwegzusehen, wüchse ebenfalls.

Das wäre eine bescheidene und also wenig utopische Utopie. Ja es ist recht eigentlich fast gar keine Utopie mehr, wie man in Anbetracht der real existierenden Entblößungsbühne der sogenannten sozialen Medien wird sagen können – wenngleich zunehmend undeutlich wird, ob dort Peinlichkeiten aus Höflichkeit übersehen oder gar nicht mehr als Peinlichkeiten wahrgenommen werden. Beide Möglichkeiten könnten indes darauf schließen lassen, dass der Transparenz-Idee auch ein Erziehungsprogramm inneohnt. Im einen Fall zielt es auf Abstumpfung, vornehmer: Desensibilisie-

rung, im anderen auf die Verfeinerung des Gespürs für das Schickliche. Vor anderthalb Jahrzehnten, als David Brin sein Buch «The Transparent Society» schrieb, standen die Zeichen noch auf Verfeinerung. Der amerikanische Astrophysiker und Science-Fiction-Autor, der in einem seiner Zukunftsromane übrigens die ganze Welt gegen die Schweiz und das Bankgeheimnis Krieg führen lässt, ist ein Dialektiker: Er möchte die Privatsphäre dadurch retten, dass er die Hülle, die sie umgibt, blickdurchlässig macht. Wie bei Jeff Jarvis ist die Wechselseitigkeit der Angelpunkt und das Mittel, um die zersetzende Kraft des beobachtenden Blicks zu neutralisieren. Brins illustrative Analogie ist die des Restaurants, in dem Menschen ganz öffentlich Privatetwas tun und austauschen, ohne einander in Verlegenheit zu bringen: Man sieht einander und sieht einander doch nicht. (Das macht, nebenbei, auch den Unterschied zu Rousseaus Vision aus.) Dabei seien nicht nur *mutual civility* und gewöhnlicher Anstand gefragt, eine wichtige Rolle spiele zudem der Wunsch, nicht beim stieren Starren ertappt zu werden.

Ein Idyll

Es soll also in der transparenten Gesellschaft peinlicher werden, Peinlichkeiten zu beobachten, als sie zu begehen. Da aber auch das Beobachten beobachtet werden muss, um peinlich zu sein, kommt es zuletzt doch stets auf das Beobachtetwerden an. – So wären wir denn also ins 19. Jahrhundert zurückgekehrt, zu Jeremy Bentham? Der englische Utilitarist, Sozialreformer und Erfinder des «Panopticons» – einer für Gefängnisse, Fabriken und Besserungsanstalten aller Art verwendungsfähigen Überwachungsarchitektur – erachtete dies für eine unbezweifelbare Wahrheit: «... the more strictly we are watched, the better we behave.» Dass in Zeiten eines unterhaltungselektronisch verallgemeinerten Exhibitionismus eher das Gegenteil zutrifft, liegt auf der Hand. Aber es geht um Lebensentwürfe, die sich in der grassierenden Transparenz-Idee abzeichnen. Im Fluchtpunkt des angedeuteten Entwurfs verwandelt sich die Kontrolle durch eine zentrale Instanz in eine freiwillige Selbstkontrolle oder, davon kaum unterscheidbar, in eine Sozialkontrolle, die auf dem Wege der Wechselseitigkeit dezent verallgemeinert – und unsichtbar wird. Bisweilen kann Utopie sich in einem unpolitischen Idyll für freundliche Spießier erschöpfen.

ANMERKUNGEN

¹ Der mit freundlicher Genehmigung der Neuen Zürcher Zeitung hier wiederabgedruckte Beitrag von Uwe Justus Wenzel erschien erstmals am 09. März 2013.

JOHANNES HOFF · LONDON / WIEN

DIESSEITS DES PANOPTISCHEN
«BLICKS VON NIRGENDWO»

Das «Schauen Gottes» bei Nikolaus von Kues

Im Jahre 1453 übersandte der Renaissancephilosoph Nikolaus von Kues den Benediktinermönchen des Klosters Tegernsee ein Buch «Über das Schauen Gottes» (*De visione Dei*), das als Kulminationspunkt christlicher Meditationen über die mystische Schau Gottes gelten kann.¹ Ausgehend von einer Meditation über die göttliche Vorsehung und die übernatürliche Bestimmung menschlicher Freiheit, Gott zu schauen (c. 3–16), führt diese Schrift geradewegs ins Zentrum der philosophischen Theologie des Cusaners: zu einer Betrachtung der vollkommenen Liebe des dreieinigen Gottes (c. 17–18) und der Liebe zu Jesus Christus (c. 19–25), in der sich die natürliche «Weisheitsliebe» (*philo-sophia*) des Menschen vollendet.²

Wie so oft im cusanischen Werk wird die Fragerichtung dieser Meditation durch ein kuriozes Fundstück vorgezeichnet: Zusammen mit seinem Buch übersendet Cusanus den Mönchen eine Christusikone (*vera icona*) auf der eine *figura cuncta videntis* abgebildet ist, ein «Allsehender», dessen Blick dem Betrachter überallhin zu folgen scheint. Die Mönche sollen diese rätselhafte Christusikone an der nördlichen Wand befestigen und sich, den Blick auf das Antlitz Christi gerichtet, vor ihm von Ost nach West oder West nach Ost bewegen. Tun sie das, so entdecken sie in seinem allsehenden Blick ein Sinnbild der erwählenden Vorsehung Gottes, der «dem geringsten Geschöpf die gleiche eifrige Sorge widmet wie dem größten und dem gesamten Universum» (*Praefatio*, n. 4, 8–10). Sprechen die Mönche miteinander, so entdecken sie ein Zweites. Sie erfahren, dass der Blick des Allsehenden allen Mönchen auf die gleiche Weise folgt, selbst dann, wenn sie sich in *entgegengesetzte* Richtungen bewegen.

JOHANNES HOFF, geb. 1962, ist Professor für «Systematic and Philosophical Theology» am Londoner Heythrop College.

1. Die Koinzidenz von Sehen und Hören als Schlüssel zur Hermeneutik des göttlichen Blicks

Damit sind wir bereits bei einem Schlüsselbegriff cusanischen Denkens angelangt, dem Begriff des Zusammenfalls der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*). Dass der Blick des Allsehenden mir folgt, ist merkwürdig, aber nicht unverträglich mit dem Widerspruchsprinzip. Dass er hingegen gleichzeitig verschiedenen Personen folgt, die sich in entgegengesetzte Richtungen bewegen, verletzt die Grundregeln rationalen Verstehens. Diese Grundregeln verlangen von uns, zwischen gegensätzlichen Bestimmungen zu unterscheiden – was sich nach rechts bewegt, kann sich nicht zugleich nach links bewegen, wer eine Linie zeichnet, kann nicht zugleich einen Kreis zeichnen, kurz, gegensätzliche Bestimmungen sind voneinander *abzugrenzen*. Was sich voneinander abgrenzen lässt, ist allerdings *begrenzt*, und deshalb stößt unser Alltagsverstand an Grenzen, sobald er die *Unbegrenztheit* Gottes zu denken versucht. Die Unendlichkeit Gottes ist mit *de-finitorischen* (grenzziehenden) Bestimmungen *per definitionem* unverträglich.

Hierin liegt das Paradox des «Zusammenfalls der Gegensätze» (*coincidentia oppositorum*). Wir können Gott nicht begreifen, denn begreifen heißt abgrenzend definieren; und das funktioniert nicht mehr, wenn wir auf Unbegrenztes Bezug nehmen möchten. Gleichwohl ist Gott uns nicht vollkommen unbekannt; wir wissen ja zumindest dieses: In Gott fallen alle gegensätzlichen Bestimmungen zusammen. Dass Gott unbegreiflich ist, lässt sich präzise einsehen. Unser Nichtwissen (*ignorantia*) in Bezug auf Gott ist keineswegs unwissend; es hat den Charakter einer *docta ignorantia*, eines *wissenden* Nichtwissens.

Bemerkenswert ist ein Drittes. Im cusanischen Experiment geht der entscheidende zweite Schritt (vom begrifflich-unterscheidenden Wissen zum «wissenden Nichtwissen») mit einem Wechsel des Betrachtungsmediums einher. Während jeder Einzelne den Blick des Allsehenden auf sich ruhen *sieht*, verdankt sich die paradoxe Einsicht, dass er auch auf allen anderen ruht, dem *Gehör*.

Unsere Wahrnehmung ist perspektivisch. Was der oder die andere sieht, kann ich nicht sehen; meine Sichtweise ist «subjektiv». Das erscheint uns heutzutage als Gemeinplatz. Aber woher wissen wir das? Dass ich um die subjektive Beschränktheit meines Sehens weiß, setzt voraus, dass ich gelernt habe, an das zu *glauben*, was andere mir in Worten offenbaren. Aus diesem Grund leitet Cusanus seine Mönche an, zu *hören* und zu *glauben*:

Würde er nämlich nicht glauben (*nisi crederet*), würde er nicht fassen (*non caperet*), dass dies möglich ist. So wird er durch die Offenbarung des ihm Berichtenden zu der Einsicht gelangen, dass jenes Angesicht keinen von allen verlässt, selbst wenn sie sich in entgegengesetzte Richtung bewegen. (n. 3,22–25)

Wenn ich einer anderen beim Sehen zusehe und von ihr höre, dass sie das, was ich sehe, aus einer anderen Perspektive sieht, beginne ich zu *sehen*, dass ich etwas *nicht sehe*; und damit habe ich bereits begonnen, mich mit der sichtbaren Präsenz von Unsichtbarem in meiner Welt vertraut zu machen.

Wir beginnen vor diesem Hintergrund zu verstehen, wie sich Cusanus' Meditationen über die göttliche Vorsehung mit seinen Meditationen über geschöpfliche Freiheit zusammenfügen. Freiheit und Vorsehung schließen einander nicht aus. Wir sind, kraft göttlicher Vorsehung, dazu bestimmt, unsere eigene Perspektive auf die Welt zu entwickeln; und das heißt, freiheitstheoretisch gewendet, wir sind dazu bestimmt frei zu sein. Es ist ein Geschenk göttlicher Vorsehung, dass es viele Perspektiven auf das Unbegreifliche gibt, und dass jeder Mensch in Freiheit seine individuelle Perspektive entwickeln und ausleben kann. Kann er doch nur so dazu gelangen, im Sichtbaren die Spuren eines unsichtbaren Gottes zu entdecken:

Jeder einsichtige Geist sieht ja in Dir, meinem Gott, etwas, ohne dessen Offenbarung an die anderen sie Dich, ihren Gott, nicht auf die vollkommest mögliche Weise berühren könnten. (c. 25 n. 117,5–8)

2. *Jenseits der modernen Dialektik von Subjekt und Objekt*

Perspektivität, Freiheit, Pluralität, Individualität – mit diesen Stichworten haben wir bereits die Schwelle zur Neuzeit überschritten. Auch der mathematische Stil des cusanischen Exerzitiums spricht die Sprache einer neuen Zeit. Den kunsttheoretischen Schriften seines Zeitgenossen Leon Battista Albertis (1404–1472) vergleichbar, bedient er sich der Malerei als eines rhetorischen Mediums, um seinen Adressaten die geometrischen Prinzipien perspektivischen Sehens vor Augen zu führen.³ Und wie Alberti legt er dabei größten Wert darauf, die Autonomie des Betrachters hervorzuheben. Der Blick des Allsehenden erscheint als Sinnbild menschlicher Freiheit, dazu bestimmt, individuelle Perspektiven auf Gott zu erschließen:

O unerklärliche Güte, Du bietest Dich dem an, der Dich anschaut, als empfindest Du von ihm das Sein, und Du gestaltest Dich ihm gleich, auf dass er Dich um so mehr liebe, je ähnlicher Du ihm erscheinst. (c. 15 n. 65,12–14)

Der Mensch erscheint als autonomer «zweiter Gott», der selbst darüber entscheidet, wie Gott ihn oder sie anblickt. Aber das ist nur die visuelle Seite von Cusanus' exemplarischem Exerzitium. Sobald Menschen beginnen, aufeinander zu hören, verkompliziert sich das Szenario der Blicke. Sie entdecken dann, dass ihr perspektivischer Blick beschränkt ist, und dass der

allsehende Blick Gottes *anders* ist – nicht nur anders als der perspektivische Blick seiner Geschöpfe, sondern auch anders als der für die Neuzeit charakteristische (und nur vermeintlich allsehende) objektivierende «Blick von Nirgendwo».

Letzteres ist eine Konsequenz des Koinzidenzprinzips. Das perspektivische Sehen zwingt uns, zwischen verschiedenen subjektiven Hinsichten «hin- und herzulaufen». Wer dem, was er sieht, auf den Grund gehen möchte, muss zunächst differente Perspektiven voneinander abgrenzen, um sie anschließend vergleichend aufeinander zu beziehen. Der göttliche Blick ist aber nur jenseits der «Mauer» diskursiver oder dialektischer Entgegensetzungen zu finden. Und das betrifft nicht nur den Gegensatz zwischen differenten individuellen Perspektiven, sondern auch denjenigen zwischen Individuellem und Allgemeinem bzw. partikulär-subjektiven und universalobjektivierenden Perspektiven:

Voll Bewunderung sehe ich, Herr, weil Du alle und die einzelnen anblickst [...] dass in Deiner Sehkraft das Allgemeine (*universale*) mit dem singulären (*cum singulari*) ineinsfällt. (c. 9 n. 32,4–6)⁴

Gott muss nicht hin- und herlaufen, um die Dinge richtig zu sehen; sein Sehen hat in jedem Augenblick alles im Blick. Doch sein Blick ist ebenso wenig der «panoptische» Blick eines neutralen Beobachters. Er hat vielmehr den Charakter eines liebenden Blicks, und das heißt, perspektivtheoretisch gewendet: Gottes Blick ruht auf jedem Einzelnen so, als würde er *nur* diesen anschauen. Er ist allgegenwärtig und individuell zugleich.

Aus dieser Tatsache erklärt sich, warum bei Cusanus die alles bestimmende Universalperspektive des Schöpfers (anders als in der spätmittelalterlichen Scholastik) nicht in Konkurrenz zur perspektivischen Autonomie seiner Geschöpfe gerät. Die Freiheit geschöpflicher Subjektivität steht nicht in Widerspruch zur alles bestimmenden Vorsehung göttlicher Allmacht. Geschöpfliche Freiheit ist ja nicht *etwas anderes* als die göttliche Allmacht; sie hat vielmehr auf beschränkte, wandelbare, und damit «schattenhafte» Weise an der unwandelbaren Freiheit Gottes teil:

Denn wenn ich sehe, wie bei meiner Änderung der Blick Deiner Ikone geändert scheint, und Dein Angesicht geändert scheint, weil ich mich geändert habe, dann trittst Du mir entgegen, als seist Du ein Schatten, der der Änderung eines Dahergehenden folgt. Aber da ich ein lebendiger Schatten bin und Du die Wahrheit, urteile ich auf Grund der Änderung des *Schattens*, die Wahrheit habe sich geändert. (c. 15 n. 64,2–6; *Herv. J.H.*)

3. Die Dynamik geschöpflicher Perspektivität als «lebendiger Spiegel» des Sehens Gottes

Dieses Zitat bedarf einer ausführlicheren Erörterung. Gott scheint sich zu verändern, weil das, was sich in ihm zu einem einzigen «Augenblick» zusammenfaltet (*complicatio*), uns nur im zeitlich und räumlich auseinandergefalteten Modus (*explicatio*) perspektivischer «Blicke» zugänglich ist.⁵ Nicht Gott ist wandelbar, sondern sein «lebendiger Schatten», d.h. unsere Weise, das Unwandelbare im Wandelbaren zu entdecken.

Der Eindruck perspektivischer Wandelbarkeit ist demnach eine logische Konsequenz geschöpflicher Diskursivität. *Discurrere* heißt «hin- und herlaufen». Unser Verstand ist, wie die Blicke der Mönche, darauf geeicht «schlussfolgernd hin und her zu laufen» (*rationando discurret*, c. 22 n. 99,1–2). Nur so können wir zusammenbringen, was uns als unstat und vielfältig erscheint. Aus der Perspektive des diskursiven Verstandes erscheint Gott deshalb so, als empfinde er von uns das Sein. Doch in Wahrheit sind wir die Empfangenden: «Und so schenkst Du das, was Du von dem, der Dich anschaut, zu empfangen scheinest» (c. 15 n. 63,4f).

Wie verhält sich dieses Geschenk göttlicher Vorsehung zur Freiheit des geschöpflichen Empfangenden? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst einen Blick auf die erotischen Züge der cusanischen Mystagogie werfen. Gott offenbart sich den Menschen dadurch, dass er in ihnen das erotische Verlangen weckt, sein unsichtbares Wesen zu schauen. Und das bedeutet zunächst einmal, dass Gott unserem natürlichen Verlangen, die Rolle eines autonomen «zweiten Gottes» zu spielen, Raum gewährt – selbst wenn dieses Verlangen latent narzisstische Züge hat.

Indem Gott sich uns so gibt, wie wir uns selbst sehen möchten, erscheint er selbst dem narzisstischsten Menschen als liebenswert, «wir können uns selbst nämlich nicht hassen» (c. 15 n. 65,14). Dieser kindliche Narzissmus ist nichts Schlechtes, vorausgesetzt, wir versteifen uns nicht darauf, im Stadium kindlicher Naivität zu verharren. Denn bereits in dem Augenblick, in dem das Kind (*infans*)⁶ lernt, auf andere zu hören, überschreitet es das Stadium narzisstischer Wunschprojektionen. Es lernt, Gott als «lebendigen Spiegel» (*speculum vivum*, c. 8 n. 30,11)⁷ zu lieben, der zugleich (wie ein perspektivisch gerichteter Blick) jedem Einzelnen seine ungeteilte Aufmerksamkeit zuwendet und (wie ein neutraler, mechanischer Spiegel) alles und jedes unterschiedslos widerspiegelt.

Gott ist uns nahe, doch er ist nicht beschränkt auf das, was wir in ihm sehen. Wir verstehen vor diesem Hintergrund, warum der «Blick aus dem Bild» die Tegernseer Mönche, für die «Perspektivität» noch kein Gemeinplatz war, aus der Fassung bringen konnte. Gott sieht mehr als ich; das versteht sich von selbst. Doch sein Blick ist weder ein subjektiver «Blick von Ir-

gendwo» noch ein objektivierender «Blick von Nirgendwo». Gott ist anders als ich, doch er ist von mir auch nicht einfach verschieden. Das, was ich (z. B. im gemalten Blick des Allsehenden) sehe, ist mir nah; denn es blickt mich so an wie ich es anblicke. Doch es blickt auch andere an, und das untergräbt die Illusion, es füge sich meinem subjektiven Verstehens- und Erwartungshorizont. Gott ist mir zugleich näher und ferner als ich mir selbst. Darin liegt das Rätsel seines Blicks.

Nach Cusanus ist dies der Grund, aus dem der «Blick aus dem Bild» unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Der unsichtbare Blick gleicht einem dunklen Attraktor, dessen Sogwirkung man sich nicht entziehen kann:

Du zeigst Dich, Gott, aufgrund der unendlichen Güte Deiner Demut gleichsam als unser Geschöpf, um uns so zu Dir zu ziehen (*trahas ad te*). Du ziehst (*trahis*) uns ja zu Dir auf jede mögliche Weise des Ziehens (*trahendi modo*), in der ein freies vernunftbegabtes Geschöpf gezogen werden kann (*trahi potest*). (c. 15 n. 66,1–4)

4. Die erotische Anziehungskraft des göttlichen Blicks

Das führt uns zurück zur Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Vorsehung. Auf den ersten Blick scheint Cusanus das Autonomiekonzept der Moderne zu bekräftigen: Jeder Mensch hat das Recht, sich wie ein zweiter Gott zu fühlen, der seinen Blick kontrollieren kann, und die Fähigkeit hat, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Doch Cusanus gibt sich mit diesem naiv-kantischen Freiheitskonzept nicht zufrieden. Bei näherer Betrachtung zeigt sich vielmehr, dass sein mystagogisches Aufklärungsprogramm dem radikalen Aufklärungsprogramm Johann Georg Hamanns näher steht als demjenigen Immanuel Kants.⁸ Wer das Stadium kindlicher Naivität hinter sich gelassen hat, begreift sehr schnell, dass er sich seines Verstandes nur in beschränkter Hinsicht ohne Leitung anderer bedienen kann. Wir können zwar narzisstische Projektionen erzeugen, die uns als «autonom» erscheinen lassen, doch unser Handeln ist zugleich durch ein erotisches Verlangen gesteuert, das sich an die Spuren des Unsichtbaren im Sichtbaren heftet und die Spielregeln rational kontrollierter Beobachtung unterläuft. Genau darin liegt die Pointe des cusanischen Experiments mit den Tegernseer Mönchen: es zielt darauf, der unwiderstehlichen Sogwirkung des Unsichtbaren auf den Grund zu gehen.

Aus spätmoderner Sicht ist man versucht, dieses Experiment als eine gezielte Dekonstruktion des durch Alberti inaugurierten narzisstischen Illusionismus der Neuzeit zu interpretieren. Alberti hatte auf dem Niveau neuzeitlicher Bildrhetorik ausgearbeitet, was sich im Gefolge von Descartes, Newton und Kant zu einem philosophischen Dogma verfestigte:⁹ Die

Fiktion, die Wirklichkeit ließe sich auf das reduzieren, als was sie *uns* erscheint. Was sich uns zu erkennen gibt, ist wirklich; was sich dem entzieht, braucht uns (zumindest epistemologisch) nicht zu beunruhigen. Das war die frohe Botschaft des neuzeitlichen Triumphs epistemischer Autonomie über den Blick der Dinge. Die cusanische Strategie, das Unsichtbare im Sichtbaren sichtbar werden zu lassen, nimmt demgegenüber vorweg, was spätestens seit den Perspektiv-Studien Paul Cézannes und den daran anknüpfenden phänomenologischen Analysen von Maurice Merleau-Ponty und Jacques Lacan zum Grundbestand spätmoderner Wahrnehmungsphänomenologie gehört: Wir sind nicht die Herrn der Szene – die Szene beherrscht uns; etwas entgleitet unserem Blick, und das ist ebenso faszinierend wie beunruhigend.¹⁰ Doch Cusanus ist zugleich konservativer als Alberti und seine modernen oder post-modernen Kritiker. Steht sein «Blick aus dem Bild» doch in letzter Konsequenz der «umgekehrten Perspektive»¹¹ byzantinisch-orthodoxer Ikonen näher als der avantgardistischen Malerei des späten 19. oder 20. Jahrhunderts.

Nicht anders als Alberti bedient sich Cusanus einer ausgefeilten Bildrhetorik, die die Autonomie des Betrachters hervorhebt; und nicht anders als Cézanne, Merleau-Ponty oder Lacan untergräbt er zugleich die Fiktion subjektiver Autonomie. Jedes Ding hat das Potential (*posse*), mich in etwas «hineinzuziehen», das meiner Kontrolle entgleitet. Das gilt nicht nur für die unergründlichen Blicke anderer Menschen (das «Here's looking at you, kid» Ricks in *Casablanca*). Selbst Bäume haben «Baum-Gesichter» (*faciei arborae*).¹² Der «Blick aus dem Bild» (verstanden als *image*) in Cusanus' Tegernseer Experiment ruft demzufolge nur in Erinnerung, was jeden Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung (und jedes *picture*) kennzeichnet: «Was wir sehen blickt uns an»¹³ – es hat die Kraft, meine Aufmerksamkeit in eine Richtung zu lenken, die meinen Erwartungshorizont aus den Fugen geraten lässt.

Doch die Dekonstruktion der illusorischen Autonomie des Betrachters konfrontiert das cusanische Subjekt nicht mit einem Bataillschen Abgrund grundlosen Begehrens, oder mit jener Sogwirkung, die bei Octavio Paz das Auge zu einem traumatischen Brunnen werden lässt («Ich bin im Auge drin, dem Brunnen, wo seit Anbeginn ein Kind hinabfällt, dem Brunnen, wo ich zähle wie lange ich brauche, fallend von Anbeginn...»)¹⁴. Indem Cusanus den «Blick aus dem Bild» in einem Szenario des Hörens verortet, das mit einem Glaubenszenario zusammenfällt (*nisi crederet, non caperet*), zielt sein mystagogisches Exerzitium vielmehr darauf, dem Betrachter einen Vorgesmack des dunklen Glanzes göttlichen Lichts zu erschließen.

Das Feuer lässt nicht nach in der Glut; es hört auch nicht auf die Liebe des Begehrens (*amor desiderii*), die auf Dich, Gott, hingeht, der Du das Urbild alles Begehrenswerten (*desiderabilis*) und die Wahrheit bist, die in allem Begehren begehrt wird (*veritas illa, quae in omni desiderio desideratur*). (c. 16 n. 67,3–5; Übers. modifiziert)

5. Die Koinzidenz von Lieben und Sehen als Anfang der Schau Gottes

Aus diesem Grund hat die dunkle *attractio* (c. 25 n. 119,19) des Blicks bei Cusanus nichts Beunruhigendes. Sie untergräbt ein bestimmtes, naiv-narzisstisches Freiheitsverständnis. Aber Cusanus ist, anderes als post-moderne Dekonstruktivistinnen, weit davon entfernt, unser natürliches Verlangen frei zu sein als eine narzisstische Illusion hinzustellen. Das Gefühl, autonom zu sein, ist vielmehr der erste Schritt hin zu einem über sich selbst aufgeklärten, ganzheitlicheren Freiheitsverständnis.

Das wird noch deutlicher, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass die erotische Anziehungskraft des Unsichtbaren in der Tradition christlicher Platoniker den Charakter eines «Lichts» hat, das den Menschen dazu anstachelt, sich selbst zu erkennen. Jedes Ding hat einen Glanz, der uns mehr zu sehen gibt als ein neutrales Objekt; es gleicht einer «Pupille», jener dunklen Öffnung des Auges, die, indem sie mich auf verschwommene Weise reflektiert, zugleich *sichtbar* werden lässt, dass ich etwas *nicht* sehe. *Pupilla* heißt ja wörtlich «das, in dem sich das Gegenüber wie ein Püppchen widerspiegelt». Der Blick des anderen spiegelt mich wieder, er ist «reflexiv»; aber nicht im Sinne einer mechanischen (oder Kantischen) Form von Reflexivität. Der Blick des anderen ist mir ja zugleich erschlossen und entzogen: Indem er meine Sichtbarkeit andeutet, gibt er mir *im selben Augenblick* zu verstehen, dass ich nicht sehe, was der andere sieht. So lässt er nicht nur Sichtbares, sondern auch Unsichtbares sichtbar werden.

Das ist faszinierend. Die *attractio* der Dinge ist erotisch; sie lässt den Betrachter zu einem Liebhaber (*amans*) werden. Und diese erotische *attractio* hat nicht nur eine voluntative Komponente; sie ist zugleich wahrheitsrelevant. Sie ist nicht nur hingeordnet auf das Gute, sondern auch, wie es in obigem Zitat heißt, auf die «Wahrheit, die in allem Begehren begehrt wird». Das Begehren nach dem Verborgenen hat folglich den Charakter einer Erkenntnismodalität. *Amor ipse intellectus est*, lehrte bereits William von Saint Thierry im Gefolge von Augustinus und Gregor dem Großen.¹⁵ Die Liebe zum Unsichtbaren gibt uns etwas zu *verstehen*; sie gibt uns bereits *qua* Liebe etwas zu sehen.

Leicht zu begreifen ist, dass es nach Cusanus eine Koinzidenz von *Sehen* und *Lieben* gibt. Der Liebende (*amans*) liebt alles, was der Gegenstand seiner Liebe ihm *zu sehen gibt* («To see you is to love you», heißt es in einem Comedy-Film der 50er Jahre). Nach Cusanus lässt sich diese Koinzidenz aber auch umkehren, und das ist der springende Punkt: Das liebende Begehren gibt uns bereits *qua* Begehren etwas zu sehen (*amare tuum est videre tuum*, c. 8 n. 27,5).

Diese Umkehrung ist nicht ohne eine tiefergehende Einsicht nachzuvollziehen (vgl. c. 18 n. 80). Denn sie setzt voraus, dass der Betrachtende

gelernt hat, zwischen Liebe und Idolatrie zu unterscheiden. Idolatrie ist pornographisch. Sie möchte das Unsichtbare der Unsichtbarkeit entreißen, weil sie den Betrachter ausschließlich auf das fixiert, was er sieht oder zu sehen hofft. Das Unsichtbare gibt uns in diesem Fall nichts zu sehen; es markiert nur einen Mangel an Sichtbarkeit.

Ganz anders stellt sich das beim liebenden Begehren dar. Das wahrhaft liebende Begehren erfreut sich daran, das Unsichtbare im Sichtbaren *als* Unsichtbares zu bejahen. Der magische Glanz der Dinge erscheint hier als verschwindendes Moment einer symbolischen Realität, die nur auf *nicht-sehende Weise gesehen werden kann (invisibile videt)*.¹⁶ Genau das ist es, was das Begehren *zu sehen* zu seinem begehrenden *Sehen* (und liebenden Verstehen) werden lässt. Das Unsichtbare spiegelt sich im Nicht-Sehen des Liebenden (*amans*) wider, insofern es *als* Unsichtbares erkannt, bejaht und geliebt werden möchte.

Cusanus nennt dies die *amabilitas* des Unsichtbaren. *Amabilis*, das heißt nicht nur «liebenswert», sondern auch «geeignet Liebe zu wecken». Das Unsichtbare hat ein unerschöpfliches Potential (*possibilitas*), das Begehren zu sehen wachzurufen; und genau das ist es, was dem Liebenden als wahrhaft liebenswert erscheint. Das wahrhaft Liebenswerte ist nicht nur Objekt, oder rätselhafter Restbestand einer noch nicht vollständig objektivierten Realität; es ist eine *unerschöpfliche* Quelle liebenden Sehens weil es *per se* nicht objektiviert werden kann. Seine dunkle Attraktion spiegelt sich im Dunkel liebenden Begehrens wider, indem er mich unerschöpflich zu sich hinzieht (*disiderium meum, in quo tu reluces, me ad te ducit*, c. 16 n. 69,4f). Und indem es mich solcherweise zu sich hinzieht, *macht* das Liebenswerte sehend, sobald ich mich darauf einlasse, das Unsichtbare im Sichtbaren *als Unsichtbares* zu bejahen. So verwandelt sich das Begehren zu sehen für den, der glaubt und vertrauend Ja sagt zu dem was er (nicht) sieht, in einen Erkenntnismodus, ein *begehrendes Sehen (amare tuum est videre tuum)*.

Aber was hat dieses Sehen mit dem «Schauen Gottes» zu tun? In der cusanischen Hermeneutik des unsichtbaren Lichts wird dieser theologische Hintergrund seiner Phänomenologie des Sehens offenkundig, sobald man sich zweierlei klar macht: (1) dass das liebend-verstehende *Sehen (intellectus)* vom willentlich-affektiven *Begehren* zu sehen (*voluntas*) nicht verschieden ist, und (2) dass beide Aspekte der «Liebe des Begehrens» (*amor desiderii*, doppelter Genitiv) in der *amabilitas* des begehrten «Objekts» entspringen. Es ist ja das niemals vollständig objektivierbare «Objekt» liebenden Begehrens selbst, das als «Quelle des Begehrens» (*amabile*) sehend macht, indem es den Liebenden (*amans*) mit unwiderstehlich Kraft zu sich hinzieht.

Für Cusanus ist diese Beobachtung gleichbedeutend mit der Einsicht, dass die *attraktive Wirkung* des Unsichtbaren uns *qua begehrendem Sehen* an einem unsichtbaren *Blickgeschehen* teilhaben lässt. Das Begehren, das durch

die *amabilitas* des Begehrten wachgerufen wird, ist die zugleich voluntative und intellektuelle Manifestationsweise eines unsichtbaren Blicks. Und dieser Blick macht mich sehend, indem er mich anblickt. Die *attractio* des Begehrten macht mich erkennend, indem sie mich an der Liebe teilhaben lässt, *durch* die das Geliebte mich anblickt und erkennt:

Was andres, Herr, ist Dein Schauen (*videre*), wenn Du mich mit den Augen der Güte anschaut, als dass Du von mir geschaut wirst (*videri*)? [...] Dein Schauen ist Wirken (*videre tuum est operari*), folglich wirkst Du alles [...] Nichts habe ich ja, das Du nicht gibst (*nihil enim habeo, quod tu non das*). (c. 5 n. 13,10f; 16,1–4)

Unsere Gabe, im Sichtbaren Unsichtbares zu sehen, ist demnach nichts anderes als eine endliche Weise, am «lebendigen Spiegel» Gottes teilzuhaben. Das *begehrende Schauen* Gottes (Genitivus subjectivus) ist vom liebenden Schauen *Gottes* (Genitivus objectivus) nicht verschieden. Gottes Allmacht durchwirkt alles:

So wenigstens soll ich verstehen, wie sehr ich Dir anhangen soll (*debeam*), da in Dir Geliebtwerden mit Lieben ineinsfällt (*amari coincidat cum amare*). Soll ich mich nämlich in Dir, meinem Gleichbild, lieben (*diligere debeo*), so bin ich auch dazu dann aufs höchste gedrängt (*constringor*), wenn ich sehe, dass Du mich als Dein Geschöpf und Abbild liebst (c. 15, n. 66,5–9)

6. Die dreieinige Liebe Gottes als Grund geschöpflichen Sehens

Wir sind demnach gedrängt, Gott zu schauen – hierin liegt das Geheimnis der erotischen *attractio* des Unsichtbaren. Doch dieser Drang ist nicht unabweisbar. Das Schauen des Unsichtbaren ist vielmehr eine «Gabe des Vaters der Lichte». ¹⁷ Wie jede Gabe, die man von jemandem hat (*de habere*), verpflichtet diese Gabe (*debeam*) zu einer Gegengabe. Aber die Gegengabe wäre keine Gabe, würde sie aus Zwang erfolgen. Wir sind zwar nicht frei, nicht zu begehren; wer das Unsichtbare nicht liebt, wird zwanghaft oder frivol. Aber wir sind frei, die göttliche Gabe ekstatischen Begehrens als eine *übernatürliche* Gabe zu bejahen, die mehr ist als ein dunkler, latent oder offen perverser Trieb.

Das menschliche Begehren nach dem Unsichtbaren hat demnach einen einsehbaren Grund. Es hat zwar keinen *natürlichen* Grund – dafür ist es zu exzessiv. Aber es ist auch nicht widernatürlich oder pervers. Wie jedes bedingungslose Geschenk hat es vielmehr einen grundlosen Grund; es hat den paradoxen Charakter eines grundlos gewährenden, und in diesem Sinne *übernatürlichen* Gnadengeschenks.

Nichts nötigt oder konditioniert mich dazu, dieses Geschenk zu erwidern. Als ein grundloser Grund erotischen Begehrens lässt es mir Freiraum, meine eigene Antwort auf das Wirken des gebenden Grundes zu finden: «Sei Du Dein und ich werde Dein sein», spricht Gott im Herzen des kontemplativ Betrachtenden (c. 7 n. 25,13f). Aber das Geschenk göttlicher Gnade ist dennoch unwiderstehlich. Gott *ist* Liebe (1 Joh 4, 8); und seine Geschöpfe sind dazu prädestiniert, diese Liebe als das zu bejahen, was sie ist: grundlos und dazu bestimmt, das empfangende Geschöpf seinerseits zu einem grundlos wirkenden Liebenden werden zu lassen.

Wir berühren damit den Punkt, an dem Cusanus (in den Spuren des Hl. Augustinus)¹⁸ das Mysterium der Dreieinigkeit ins Spiel bringt. In Gottes Wesen fallen Lieben und Geliebt-werden in eins. Und auch in ihm ist das Band der Liebe (*nexus*) kein mechanischer Reflex. Es entspringt der *freien* Zustimmung Liebender; hat also auch hier den Charakter eines Geschenks (*donum*). Letzteres ist entscheidend, nicht nur für unser Verständnis trinitarischer Liebe, sondern auch für unser Verständnis geschöpflicher Gnade. Geschöpfliche Gnadengeschenke lassen sich mit Almosen verwechseln – als würden sie nur deshalb gegeben, weil ihre Empfänger unter einem Mangel leiden. Im Falle Gottes ist dieses Missverständnis ausgeschlossen. Die Liebe Gottes entspringt keinem Defizit. Sie ist ein Wesenszug seiner grundlos überfließenden Güte. Und dieses Überflussprinzip gilt *mutatis mutandis* auch für die geschöpflichen Manifestationsweisen göttlicher Liebe.¹⁹

Bereits in Gott selbst erscheint die Liebe als eine Gabe (*donum*) mit Eigenleben, die nicht mechanisch, sondern nur vermittelt über ein subsistierendes Drittes zu ihrem Ursprung zurückkehrt. Kehrt das Geschenk göttlicher Liebe zu ihrem Ursprung (Vater) doch erst in dem Augenblick zurück, wo die Einsicht der betrachtend-empfangenden Liebe (*verbum*, Sohn) sich zusammenfügt mit dem in Freiheit bejahten Verlangen, diese Liebe zu erwidern (*donum*, Geist). Cusanus folgt dieser augustinischen Tradition, wenn er die göttliche Liebe (*amor*) nicht als ein duales, sondern als ein dreieiniges Prinzip umschreibt, in dem sich die liebend-gebende Macht (*amans*) des Vaters mit der empfangenden Liebesquelle seines Sohnes (*amabile*), und dem aus beiden hervorgehenden empfangend-gebenden Band (*nexus*) des Heiligen Geistes zu einer dynamischen Einheit zusammenfügt:

Du, mein Gott, der Du die Liebe bist (*amor*), bist also die liebende Liebe (*amor amans*), die liebenswerte Liebe (*amor amabilis*) und das Band zwischen der liebenden und der liebenswerten Liebe (*amoris amantis et amabilis nexus*). (c. 17 n. 71,11–12)

Die vollkommene Liebe von Vater (*amans*), Sohn (*amabile*) und Geist (*nexus*) ist der ultimative Grund geschöpflicher Liebe, und aus eben diesem Grund

ist letztere dazu bestimmt, sich in der zwanglos-überfließenden Liebe zu ihrem Schöpfer zu vollenden. Ist geschöpfliche Liebe doch nichts anderes als ein lebendiger Spiegel der überfließenden Liebe, die sie hervorgebracht hat.

Als endliche Geschöpfe sind wir allerdings darauf angewiesen, die unsichtbare Quelle liebenden Begehrens im Sichtbaren zu verorten. Endliche Geschöpfe können sich nicht zu einem paradoxen, metaphysischen Prinzip verhalten, in dem alle Gegensätze zusammenfallen. Wir können den Allsehenden immer nur «aus einem umgrenzten Winkel» (*per angulum quantum*, c. 8 n. 30,15) ansehen. Folglich bedarf es der Mittlerschaft eines Blicks, der die Beschränktheit endlicher Blicke mit der Unbeschränktheit des göttlichen Blicks vereint.

7. Der liebende Blick Jesu als ultimative Manifestationsweise des göttlichen Blicks

Das führt uns zum Kulminationspunkt (*consummatio*, c. 25) des cusanischen Exerzitiums: Jesus *ist* der Allsehende. Wer ihn sieht, sieht den unsichtbaren Blick dessen, der ihn gesandt hat (Joh 12, 45; *Sermo CLIV* n. 22,30). Nicht ohne Grund fokussiert das cusanische Exerzitium auf eine Christusikone.²⁰ Angesichts der «neuen Unübersichtlichkeit» frühneuzeitlicher Freiheitsgeschichte gewährt der liebende Blick Jesu dem philosophischen Wahrheitsstreben die Chance, sich in den Lichtern der Großstadt perspektivischen Begehrens zu orientieren. Von daher die radikale Christozentrik der cusanischen Philosophie:²¹ Ohne die Mittlerschaft Jesu wäre die Wissenschaft des Nichtwissens auf Sand gebaut; keine Gotteskindschaft (*filiatio*, c. 18 n. 82), ohne die Torheit (*stultitiam*) christlicher Demut angesichts eines Gottes, der sich selbst zu einem Geschöpf erniedrigt, um ihrem suchenden Blick Halt zu gewähren.

Du [Jesus] bist ja zugleich Schöpfer und Geschöpf, ziehst an Dich heran (*atrahens*) und bist zugleich angezogen (*attractum*), bist endlich und unendlich zugleich. (c. 21 n. 91,6f)

Das cusanische Denken ruft demzufolge, an der Schwelle zur Neuzeit, noch einmal in Erinnerung, was – der Tradition christlicher Orthodoxie zufolge – die Schöpfung als solche kennzeichnet: Sie hat den Charakter eines Theophaniegeschehens, einer Selbstmanifestation Gottes, die das Unsichtbare im Sichtbaren offenbar werden lässt. Doch Cusanus fokussiert zugleich, deutlicher als Dionysius Areopagita, Scotus Eriugena oder Meister Eckhart, auf das, was man im Gefolge der spätmittelalterlichen *Devotio Moderna* als *Imitatio Christi* bezeichnen mag. Wenn man der Sichtbarkeit des Unsicht-

baren im Sichtbaren auf die Spur kommen möchte, ohne frivol zu werden, muss man seinen Blick auf Jesus Christus richten, indem man diejenigen nachahmt, die Christus nachahmten.

ANMERKUNGEN

¹ Hierzu Bernard MCGINN, *Seeing and Not Seeing. Nicholas of Cusa's De visione Dei in the History of Western Mysticism*, in: Peter J. CASARELLA (Hg.), *The Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C. 2006, 26–53.

² Die Werke des Cusaners werden im Folgenden, sofern nicht anders angezeigt, nach der kritischen Ausgabe (Abkürzung h) zitiert, und zwar unter Angabe des Kapitels (c.) und der jeweiligen Sektion (n.). Die Übersetzung orientiert sich, sofern nicht anders angezeigt, an der Majuskelausgabe der Heidelberger Akademie (Abkürzung H).

³ Vgl. hierzu Gerhard WOLF, *Schleier und Spiegel. Traditionen des Christusbildes und die Bildkonzepte der Renaissance*, München 2002, 201ff; ausführlich zum Folgenden: Johannes HOFF, *The Analogical Turn. Re-thinking Modernity with Nicholas of Cusa* (Series «Interventions»), Grand Rapids 2013.

⁴ Zum Begriff der Singularitas: Gerda VON BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, ed. by H. Schnarr, Münster 1995, 23–33, 217–233.

⁵ Zum Begriffspaar complicatio–explicatio vgl. Arne MORITZ, *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues* (BCG 14), Münster 2006.

⁶ Das ist natürlich ein klassisch Augustinischer Topos. Vgl. hierzu Johannes HOFF, *Der Heilige Augustinus. Über die Erfindung des abendländischen Christentums in Afrika*, in: DIE ZEIT Nr. 53, 30–32.

⁷ Hierzu Simon STRICK, *Spiegel und Mauer. Zur Konvergenz von Sehen und Sprechen in De Visione Dei*, in: Harald SCHWAETZER (Hg.), *Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie*, Regensburg 2003, 213–224.

⁸ Vgl. hierzu Hamanns kritische Replik auf Kants vielzitierten, 1784 in der Berlinischen Monatschrift veröffentlichten Aufsatz «Was ist Aufklärung». Beide Texte sind abgedruckt in: Ehrhard BAHR (Hg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart 1974.

⁹ «Descartes und Kant [...] haben im Grunde nichts anderes gemacht als eine philosophische Begründung dessen, was in der Kunst der Renaissance vorgezeichnet wurde – der Kunst der Malerei, die Alberti als eine Art Wissenschaft neu begründen wollte.» Inigo BOCKEN, *Praxis der Theorie. Cusanus und die Kritik der Moderne*, in: Tom MÜLLER – Matthias VOLLET (Hg.), *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues: Debatten und Rezeptionen*, Bielefeld 2013, 455–466.

¹⁰ Hierzu: Maurice MERLEAU-PONTY, *Der Zweifel Cézannes*, in: Gottfried BOEHM (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994, 39–59; Jacques LACAN, *Was ist ein Bild/Tableau?*, in: ebd., 75–89.

¹¹ Pawel FLORENSKIJ, *Die umgekehrte Perspektive*, hg. u. übers. v. O. Radetzkaja und U. Werner, Berlin 1997, 15–96.

¹² Der Ausdruck *faciei arborae* weicht vom elektronischen Text der kritischen Ausgabe ab, deckt sich aber mit Wilhelm Duprès Ausgabe des lateinischen Texts, die auf Cod. Cus. 219 basiert (vgl. Nikolaus von KUES, *Philosophisch-Theologische Schriften*, Studien und Jubiläumsausgabe Lat.-dt. I–III, hg. v. L. Gabriel, Wien 1964–1967, Vol. III, 118). Die deutsche Übersetzung von Pfeiffer übersetzt das mit «Baum-Angesicht», und unterstreicht damit den Bezug zum Kontext dieser Formulierung. Vgl. Nikolaus von KUES, *De visione Dei / Vom Sehen Gottes*, übers. von H. Pfeiffer, Textaus. in dt. Übers. 3, Trier 1985, 25

¹³ Vgl. Georges DIDI-HUBERMAN, *Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes*, übers. von M. Sedlaczek, München 1999.

¹⁴ Octavio PAZ, *Von der Klade zur Klarheit*, zit. nach Michel DE CERTEAU, *Das Geheimnis eines Blicks*, in: Volker BOHN (Hg.), *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1990, 325–356, 325.

¹⁵ Vgl. Anne HUNT, *The Trinity. Insights from the mystics*, Collegeville 2010, p. 17f. Hierzu *De visione dei* c. 18; sowie MCGINN, *Seeing* (s. Anm. 1), 50, Anm. 102.

¹⁶ *De possess* n. 2,16. Aus demselben Grund kann das Objekt des Begehrens nur auf nicht-berührende Weise berührt werden (*attingitur inattingibile inattingibiliter*). *Idiota de Sapientia* I n. 7,13.

¹⁷ Vgl. hierzu Cusanus gleichnamigen Dialog *De dato patris luminum*.

¹⁸ Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De Trinitate Libri XV*, CChr. SL L.

¹⁹ Hierzu John MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon* (Radical orthodoxy series), London 2003.

²⁰ Hierzu Alex STOCK, *Die Rolle der «icona Dei» in der Spekulation «De visione Dei»*, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 18 (1989), 50ff.

²¹ Vgl. Christoph VON SCHÖNBORN: *«De docta ignorantia» als christozentrischer Entwurf*, in: Klaus JACOBI (Hg.), *Nikolaus von Kues*, Freiburg – München 1979, 138–156.

MARKUS SCHULZE · VALLENDAR

GOTT VON ANGESICHT ZU ANGESICHT SCHAUEN WOLLEN

*Gehört die Sehnsucht nach der «visio beatifica»
zur innersten Selbsterfahrung des Menschen?*

1. Gottesschau zwischen Bedrohung und Verheißung

Längst bevor wir Gott in Herrlichkeit schauen, schaut Gott uns. Seinem Blick ist nichts verborgen: «Alles liegt nackt und bloß vor den Augen dessen, dem wir Rechenschaft schulden» (Hebr 4, 13). Gott in der Ewigkeit zu schauen, bedeutet also auch, sein Schauen zu schauen, schattenlos dessen innezuwerden, dass er je schon unser inne ist.

Aber wollen wir das wirklich? Kann man bei der bloßen *Vorstellung* von einem allwissenden Gott noch richtig atmen und des Lebens froh werden, wenn man einmal Tilman Mosers «Gottesvergiftung» gelesen hat, worin diese Vorstellung entlarvt wird als «tückisch ausgestreute Überzeugung, dass du «o Gott» alles hörst und alles siehst und auch die geheimen Gedanken erkennen kannst»¹ und worin Gottes Antlitz geschildert wird als «ewig-kontrollierendes big-brother-Gesicht»², das die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit behindert? In solcher Betrachtungsweise *muss* man sich fragen, ob man das *wollen könne*: den Peiniger, der mit der beständig angezündeten Lampe unerbittlicher Neugier und Schnüffelei hinter uns her ist, auch noch zu sehen?

Nein, *das* kann man nicht. Wäre Gottes Sehen seinem Wesen nach eine rein von außen an uns herantretende Dauerkontrolle, man könnte sich nur darum bemühen, den Gedanken an dieses Wissen möglichst schnell und möglichst tief loszuwerden und seiner eigenen Wege zu gehen.

Aber das ist im Sinn des Glaubens mit Gottes Allwissenheit nicht gemeint. Gottes Blick kommt nicht von außen an uns heran, wir kommen vielmehr aus dem Blick Gottes: Er ist als das Von-wo-her unserer Innerlichkeit das Innerste unseres Innern. Wäre Gott als unser Schöpfer nicht intensivstes Leben und ineins damit intensivstes Schauen und Wissen: es

MARKUS SCHULZE SAC, geb. 1960, Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, 2012–2015 Dekan der Theologischen Fakultät.

gäbe uns gar nicht. «Gottes Wissen ist der Ursprung der Dinge»³, sagt Thomas von Aquin in lapidarer Kürze und Prägnanz. Das bedeutet: Mein Sein als Mensch, mein Selbstsein und gerade auch mein Wille, ein autonomes und würdevolles Leben zu haben, und damit auch meine Intimität sind von Gott als solche gewollt und (weil gewollt⁴) je schon als solche gewusst, folglich Früchte seiner wissenden Schau, in welcher ihm seine eigene und alle andere Wirklichkeit eröffnet und gegeben sind. In diese Setzung des menschlichen Selbststandes durch Gott ist eingeschlossen, dass der Mensch aus sich selbst heraus tätig werden und damit in Freiheit gewisse Dimensionen seines Lebens selber bestimmen kann und soll. Selbstbestimmung und Bestimmung durch Gott schließen einander nicht aus, sondern ein: «Der Anspruch ‹Gottes› erweckt mich [...] zur Selbstverfügung.»⁵ Mein Eigensein und Eigenwirken sind folglich nicht bedroht vom allwissenden Gott⁶, sondern durch ihn überhaupt erst ermöglicht. Ich bin ein Selbst, weil ich als Selbst gewollt bin.

Mehr noch: Der heilschaffende Glaube lehrt uns, in Gottes Allwissen nicht nur nicht eine zur Verkrümmung führende Belastung zu sehen, sondern vielmehr tiefste Ent-Lastung vom Druck, sich selbst letztinstanzlich beurteilen zu müssen⁷: «Wenn das Herz uns auch verurteilt – Gott ist größer als unser Herz, und er *weiß alles*.» (1 Joh 3, 20) Gottes Wissen ist ein umfassendes und durchdringendes Verstehen, das mich besser versteht, als ich selber mich je zu verstehen vermöchte. Gottes Wissen kann also unvergleichlich besser gewährleisten als ich, was ich im Tiefsten ersehne: ganzheitliches Verstandesein.⁸ Somit ist Gottes Wissen nicht nur die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Selbststandes, sondern auch dessen Vollendung.

Dass es dem sich selber überlassenen Menschen nicht gelingen will, das Ganze seines eigenen Daseins und damit sich selbst im Ganzen zu würdigen und zu bewerten, macht eine anrührende Stelle in Henry de Montherlants Roman «Das Chaos und die Nacht» deutlich. Darin geht es um einen alten spanischen Anarchisten namens Celestino Marcilla, der in den Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts mit opferbereiter Tapferkeit gegen die Francofaschisten gekämpft hatte, dann aber zu seiner eigenen Rettung nach Paris ins Exil geschickt wurde. Ausgerechnet im sicheren Frankreich erfährt er nun paradoxerweise etwas an sich selber, was ihm in aller Gefahr der mörderischen Auseinandersetzungen vorher fremd geblieben war: Todesangst – ausgelöst durch die ärztliche Diagnose einer unheilbaren Krankheit. Diese Erkenntnis seiner Anfälligkeit für Todesangst erschüttert sein Selbstbild und sein Selbstwertgefühl und führt ihn zu folgender Überlegung:

Warum kann ich die Vorstellung meines Todes nicht ertragen, wenn Myriaden von Männern und Frauen die Vorstellung ihres Todes ertragen haben? Und warum war ich vor zwanzig Jahren, und dabei unter Kämpfern eines sehr mutigen Volkes, für meine Sorglosigkeit dem Tod gegenüber berühmt? Und wenn dies lediglich eine

Altersfrage ist, kann man dann sagen: «Celestino Marcilla ist ein mutiger Mann», wenn ich zwar gestern mutig war, es heute aber nicht mehr bin? Nach welchem Datum soll man mich beurteilen?⁹

Diese letzte Frage ist für Celestino ebenso unausweichlich¹⁰ wie unbeantwortbar. Es wird dem Protagonisten in de Montherlants Erzählung klar, dass er keine Kriterien besitzt, an deren Hand ihm eine integrale Synthese der Gewichtung von Leben und Lebensleistung gelingen könnte, obwohl ihm genau diese Synthese ein spontanes und der Tiefe seines Selbsterlebens entstammendes Anliegen ist, was bedeutet, dass er selber aufs Ganze gesehen eine offene Frage bleibt.

Hier bereits begegnen wir einer Struktur von Erfahrungen, die sich an bestimmten Punkten unseres Lebens einstellen. Es sind Erfahrungen, in denen der Bezug zum eigenen Selbst von innen her und somit in gewisser Weise notwendig mit dem Bezug zur Transzendenz bzw. zu Gott verknüpft ist – wie das eben referierte Beispiel Celestino Marcillas nahelegt. Der Bezug zum eigenen Selbst zeigt sich in seinem Interesse, zu verstehen, wer und wie – aufs Ganze des Lebens gesehen – er wirklich *ist*; der Bezug zur Transzendenz bzw. zu Gott wird darin sichtbar, dass er das genannte Interesse nicht selber zur Erfüllung führen kann, ja mehr noch: dass dieses Interesse unerfüllt bleiben muss, wenn es kein göttliches Verstehen gibt, das ihm ein radikales Verständnis seines eigenen Lebens eröffnet. Von diesem inneren Zusammenhang von Eigeninteresse und Gottverwiesenheit her lässt sich annäherungsweise eine Antwort auf jene Frage versuchen, die unlängst Jan-Heiner Tück als Buchtitel in die interessierte Öffentlichkeit gebracht hat: Was fehlt, wenn Gott fehlt?¹¹ – bzw. für unseren Zusammenhang reformuliert: Was fehlt, wenn der Ausblick auf die Schau Gottes bzw. auf unsere Schau des göttlichen Schauens fehlt? Antwort: Es würde, wenn es diesen Ausblick auf Gottes Blick nicht gäbe, die *Erfüllung* des Blicks auf das eigene Leben *als Ganzes* fehlen. Dass dieser Ausblick aber nicht wirklich abwesend ist, sondern sich in einer bestimmten Art unserer humanen Erfahrungen bezeugt, möchten wir im Folgenden zeigen.

Von daher modifiziert sich unsere Ausgangsfrage zum Beginn dieses Kapitels. Diese lautete, ob man das überhaupt wollen könne: den alles registrierenden Detektiv auch noch zu sehen? Nun aber legt sich doch – wie uns scheint durchaus nachvollziehbar – die ganz andere Frage nahe: *Kann* man das überhaupt *nicht wollen*: den unendlich verstehenden Blick des Schöpfers und Vollenders zu schauen? Findet sich in uns nicht eine Art von anthropologischer Drift, die uns geneigt macht, es von Herzen anzunehmen, wenn das Evangelium uns den folgenden Zuspruch Gottes in Aussicht stellt: «Komm, nimm teil an der Freude deines Herrn!» (Mt 25, 21)? Diese Teilhabe wäre dann – in anderer Perspektive – Teilhabe am Schauen Gottes, Schau seines

Schauens und ineins damit Schau des eigenen Lebens bzw. von dessen Bedeutsamkeit in Gott und mit Gott: *Videre propriam vitam in Deo et cum Deo*.

2. Die Gottesschau in Ehren: Doch wer will wirklich Gott schauen?

Eine Erfahrung, ganz im unmittelbaren menschlichen Erleben begründet und zugleich ganz auf die Wirklichkeit des göttlichen Blicks verweisend, eine solche Erfahrung beschreibt in einem dichten und (sit venia verbo) schönen Aufsatz¹² der Philosoph Heinrich Rombach.¹³ Er unterstreicht, dass es sich beim Ausgangspunkt seiner Überlegungen wirklich um eine *Erfahrung* handelt, um nicht mehr und nicht weniger. Es wird bei Rombach weder der Anspruch objektivierbaren Wissens noch auch der eines theologisch begründeten Glaubens erhoben.¹⁴ Rombach ist sich auch durchaus bewusst, dass der so konzipierten Erfahrung im Gespräch mit kritischen Zeitgenossen ein prekärer Status eignet: «Der Leser wird alles für bloß «subjektiv» halten.»¹⁵ Doch vermag unser Würzburger Philosoph im Folgenden deutlich zu machen, dass – unbeschadet der Tatsache, dass nur ein humanes *Subjekt* einer solchen Erfahrung fähig ist – das Subjekt sich eben gerade *mit dieser Erfahrung* in einer *alles Subjektive transzendierenden* Relation vorfindet – und dass diese Transzendenzverwiesenheit unabdingbar und unabweisbar zum Inhalt der Erfahrung gehört, diese also nicht mehr sie selber wäre, wenn der Bezug zur Wirklichkeit des Absoluten von ihr abgetrennt würde.

Um welche Erfahrung aber handelt es sich denn nun des Näheren? Heinrich Rombach beschreibt sie so:

Wir sehen einen Menschen, dem Unrecht geschieht. Lange dauerndes Unrecht. Vielleicht das Unrecht der Unterdrückung. Das Unrecht, das sich durch bloße Dauer in scheinbares Recht verkehrt, ist das schlimmste Unrecht. Aber: Je mehr das Unrecht der Welt auf einem Menschen lastet, desto gerechtfertigter erscheint er in seiner inneren Gestalt. Unser Auge kann gar nicht anders als diese Rechtfertigung in den leidgeprüften Menschen hineinzusehen und also eine Welt reiner Gerechtigkeit anzusetzen, in der «des misérables» alle gerettet sind. Jeder Mensch führt außer der Existenz auf dem Spielfeld der Geschichte und der Gesellschaft auch noch eine Existenz vor reinerem Hintergrund, in der seine Taten genau das wert sind, was sie wert sind, und seine Leiden das wiegen, was sie wiegen.¹⁶

Die Verbindung dieses Zitates mit unserem Thema liegt auf der Hand: Der reinere Hintergrund, dank dem die Taten eines Menschen genau das wert sind, was sie wert sind, bzw. seine Leiden wiegen, was sie wiegen, was könnte dieser reinere Hintergrund sein wenn nicht der göttliche sehend-verstehende Blick, der alles weiß (1 Joh 3, 20), und der allein gewährleisten kann, dass

dem Menschen, wenn er denn mit diesem Blick schauend verbunden wird, aufgeht, was seine Taten wert sind und was seine Leiden wiegen? Zwar sagt das Rombach an dieser Stelle noch nicht explizit (da er ja sorgsam darauf achtet, keine theologalen Glaubensgründe namhaft zu machen), er bemerkt dann aber doch kurz danach: «Solche Erfahrung ist es wohl, aus der dem Menschen die Idee des «ewigen Lebens» entspringt. Der Gedanke des ewigen Lebens entstammt nicht irgendwelchen Theorien, Fabeln, Mythologien, sondern springt aus der Existenz Erfahrung des Daseins je und je hervor.»¹⁷

Der Kern der Rombachschen Überlegung lässt sich unseres Erachtens so umreißen: Wer Un-Recht sieht, sieht zugleich Recht. Denn dadurch, dass Unrecht geschieht, wird der Anspruch des Rechtes nicht aufgehoben. Mehr noch: Wenn einer, dem Recht zusteht, Unrecht geschieht, meldet sich der Bezug zum Recht nur umso intensiver, bringt die Würde¹⁸ des Rechtsträgers erst recht – so könnte man sagen – zum Vorschein, sodass man «in einer Gestalt oder in einem Gesicht erlittenen Unrechts so etwas wie einen Rang sieht; also ganz einfach und genau Gehalte und Werte, die nicht etwa bei aller Not übriggeblieben, sondern durch all die Not und das Unrecht erzeugt worden sind.»¹⁹ Dieser Rang gewinnt seine eigentliche Leuchtkraft vor dem oben erwähnten «reineren Hintergrund», durch welchen die Person des Unrecht Leidenden Rechtfertigung und so «Rettung»²⁰ erfährt: «Wer *das* sieht, sieht Rechtfertigung, unvergängliches Gerechtfertigtsein, absolutes Gerechtfertigtsein, in dem der Betroffene unbetreffbar aufgehoben ist»²¹ – aufgehoben, so haben wir es ausgedrückt, im Blick Gottes.

Mancher Zeitgenosse würde wohl auf Rombachs Ausführungen erwidern: «Das *kann* man so auffassen, muss es aber nicht.» Diese Replik würde Rombach nicht akzeptieren, da sie zu sagen scheint, dass der innere Zusammenhang des Duldens von Unrecht und der Intuition des reineren Hintergrundes Sache und Frucht einer nachträglichen Interpretationsleistung sei. Heinrich Rombach aber insistiert darauf, dass dieser Zusammenhang sich bereits *in* der genannten Erfahrung findet, nicht erst danach. Aufgrund dieser Erfahrung und durch sie *kann* das Auge des menschlichen Bewusstseins gar *nicht* anders, als das erlittene Unrecht im Horizont absoluter Gerechtigkeit zu erblicken. Es kann nicht anders, d.h.: es muss. Wer eine Person in ihrem erlittenen Unrecht erlebt, sieht also im Modus der Erfahrung zugleich und in einem *unabweisbar* ihr «höheres Recht»²², welches im «intelligiblen Charakter» der «Person»²³ als Person wurzelt. Unabweisbar, d.h.: er muss, ob er will oder nicht. Diese Behauptung unseres Würzburger Philosophen ist für pluralistisch liberale Ohren ein starkes, aber sachlogisch das entscheidende Stück.

«Ob er will oder nicht»: Darin liegt Zündstoff. Denn für nicht wenige Denker unserer Zeit gilt: Menschen wie Heinrich Rombach sehen den Bezug der geschichtlichen Unrechtsopfer zum absoluten Horizont als gegebene (nicht bloß als fiktive) Größe an, weil sie das so sehen *wollen*, ob-

wohl es eigentlich genauso möglich wäre, es *nicht* so sehen zu *wollen*. Einer der respektablen²⁴ Vertreter dieser These ist Burkhard Müller: «Gott ist, was nicht weiter begründet werden und erklärt werden kann, was *da* ist. An Gott glauben, heißt das so haben *wollen*»²⁵, was aber nach Müller einen unnötigen Aufwand an geistig-seelischer Energie darstellt, da das Ganze der Wirklichkeit – ob mit²⁶ oder ohne Gott – ein unerklärtes «Urrätsel» bleibt, nur dass mit der Annahme Gottes eine Anstrengung verbunden ist, die man sich schenken könnte, da sie für den verstehenden Nachvollzug von Welt und Leben nichts erbringt, d.h. die Welt mit Gott nicht verständlicher wird:

Man sieht Gott nicht, man muss eigens Mut zum Unsichtbaren fassen und ihn glauben. Das kostet Kraft. Blicke man beim Sichtbaren und wäre man bereit, dessen starre Majestät anzuerkennen und auf sich beruhen zu lassen, so hätte man es ebenfalls mit der Unzugänglichkeit des Urrätsels zu tun, jedoch bei deutlich geringerem Aufwand an Ehrfurcht und Behauptungsenergie.²⁷

Folglich liegt der einzige Grund für den Glauben darin, dass es der Gläubige so sehen und so haben will²⁸, wie der Glaube sagt. Und das *Wesen* des Glaubens wäre dann darin zu sehen, dass er eine (zwar gewollte, aber unersprißliche) Anstrengung bedeutet. Dieses Argument, in für unseren Zusammenhang abgewandelter Form, würde lauten: Der einzige Grund für den Glauben an Gottes Blick und daran, dass er ihn einmal mit uns teilen wird, liegt darin, dass es der Gläubige (unbegründetermaßen) so will, und das Argument dafür, den Glauben abzulehnen, ist dadurch gegeben, dass es anstrengender ist, die Annahme eines solchen Hoffnungsinhaltes zu leisten und durchzuhalten, als die starre Majestät des Sichtbaren gelten zu lassen. Doch aufgrund der Rombachschen Analyse der Transzendenzerfahrung lässt sich einiges dagegenhalten.

Kann die Majestät des Sichtbaren durchgehend und abschließend starr sein, wenn es die Erfahrung jener von Rombach geschilderten Wahrnehmung gibt, dass dem Unrecht Erleidenden ein besonderer Rang eignet und sich ihm aus dem reineren Hintergrund der Geschichte ein «Erbarmen» zuspricht, das «Antwort auf ein höheres Recht»²⁹ ist und somit «Bewahrung» bzw. «Rettung»³⁰ vollzieht? Überdies: Ist der Glaube seinem Wesen nach *Willensleistung*, wenn er (auch) in einem Widerfahrnis besteht, das dem Zeugen *gewährt* wird, sich ihm zuspricht? Muss denn tatsächlich eine eigene intentional gerichtete Willensanstrengung erbracht werden, um in dem Unrecht Leidenden jemand zu sehen, dem «so etwas wie ein Rang» eignet? Trifft nicht das Gegenteil zu, dass nämlich in der Erfassung des Unrechts als Unrecht und in der gleichzeitig damit gegebenen Erfassung des Rechts, das sich dem Unrecht Duldenden zuspricht, Erfahrung realisiert ist – und damit etwas, das *vor* jeder Willensanstrengung *geschenkt* ist?

Doch scheint nun nach unserer Argumentation im Geiste Rombachs der Wille im Glauben nicht bedeutungslos zu sein? Wenn alles zum Glauben Führende in einer Art von überwältigendem Erleben und Wahrnehmen besteht, ist dann die Dimension des Willens nicht aus der Glaubensdynamik ausgehebelt? Wo aber bliebe dann die Willensfreiheit, ohne welche es doch nach Augustinus («Der Mensch kann nicht glauben, es sei denn willentlich – *Homo credere non potest nisi volens*»³¹) und der ganzen katholischen Tradition³² keinen Glauben geben kann? Von daher wäre es dann ja nur zu verständlich, dass Glauben sich als eine Sache der Will-Kür, also arbiträren Wollens zu erweisen scheint, was sich darin erweist, dass der eine halt glaubt und der andere nicht – dergestalt, dass bspw. der Karmeliterpater Maria-Eugen Grialou sagt: «Ich will Gott schauen»³³ bzw. der Beatles Sänger George Harrison singt: «I really want to see you, really want to be with you, really want to see you, Lord!» – und andererseits Burkhard Müller zum Ausdruck bringt, dass er Gott nicht schauen will – ganz nach dem Grundsatz «Jeder wie er will», wobei «Wollen» – so verstanden – die Dimension der Beliebigkeit, d.h. der Nicht-Wesentlichkeit für den Menschen als solchen in sich enthielte.

Doch ist dazu zweierlei zu bemerken: Erstens ist die Freiheit, Zustimmung zu einem bestimmten Glauben zu vollziehen oder zu verweigern, unbedingt festzuhalten, da an der die Würde des Menschen mitbegründenden Freiheit (Selbständigkeit) überhaupt festzuhalten ist. Doch diese Freiheit besagt nicht eine Qualität, die die wesentlichen Dimensionen des Existenzvollzugs (Dasein, Leben, Sprache, Erfahrung von Wahrheit und Schönheit, Seinserfahrung, Transzendenzerfahrung) und damit sich selbst generieren könnte, sondern eine, die all die genannten Dimensionen voraussetzt (da Freiheit ohne Dasein, Leben, Erfahrung von Wahrheit, Sein und Transzendenz nicht denkbar ist). Ähnlich muss etwa die Lebensverwirklichung aus menschlicher Freiheit voraussetzen, dass das menschliche Leben im Wesentlichen ist, wie es ist: zeitlich, ausgestattet mit der Sehnsucht nach Glück, gefordert durch die Notwendigkeit, überhaupt wählen zu müssen³⁴ etc.: Alle diese Wesensdimensionen unterliegen *nicht* der Freiheit. Ähnlich eben auch nicht die von Rombach besprochene Transzendenzerfahrung von der Würde und dem Rang und der Rettung des zu Unrecht Leidenden, was aber ebenso wenig wie die oben genannte Reihe der Wesensdimensionen die nachfolgende Wahlfreiheit ausschließt, dafür bestimmte Deutungen vorzulegen bzw. daraus für das eigene Handeln Konsequenzen zu ziehen oder eben nicht. Soviel zum Ersten.

Nun das Zweite. Erstaunlicherweise sagt Burkhard Müller nirgends explizit, dass er Gott und Gottes Schau der Geschichte *nicht* sehen *will*. Im Gegenteil. Für ihn stellt die Aussicht auf Gott als «die große Zisterne der Geschichte», dank welcher dann «keine vergangene Stunde in Wahrheit der Vernichtung zum Opfer gefallen»³⁵ wäre, vielmehr alle erlebte Zeit «auf-

gehoben» bliebe «in einem treuen Vorrat»³⁶, etwas dar, von dem er sagt: «Es wäre wunderbar, wenn das zuträfe, statt dass man halb schon zu Lebzeiten und ganz im Tod ins bodenlose Nichts fiele.» Und nun erscheint bei Müller sogar jenes Bild, das auch Rombach verwendet hat, um das Verhältnis von Historie und Ewigkeit zu kennzeichnen, das Bild vom Hintergrund, denn Burkhard Müller sagt angesichts der Möglichkeit von Bewahrung und Rettung der Geschichte in Gott: «Die Geschichte, sonst nichts als ein wildes Heer aus jagenden Wolken, gewinnt so den Hintergrund eines Himmels, der ihre unbeständigen Figuren festhält.»³⁷

Nicht das Wollen ist Müllers Problem, sondern das Dürfen. Darf man einem Märchen³⁸ glauben? Und warum erscheint Müller die Annahme der ewigen und fraglosen³⁹ Rettung durch Gottes reine Gerechtigkeit als Märchen? Weil wir, wie er sagt, «nicht das kleinste Zeichen»⁴⁰ dafür bekommen haben, dass es so ist. Dass die biblischen Auferstehungsberichte ihm nicht als glaubwürdiges Zeichen dafür gelten können, mag im Kontext seiner Überlegungen nachvollziehbar sein. Aber wie ist es mit der von Rombach erwähnten Erfahrung vom Rang des Leidenden, von seiner Würde, seiner Existenz vor dem reineren Hintergrund, wovon seine Taten genau das wert sind, was sie wert sind, und seine Leiden das wiegen, was sie wiegen? Auch für Rombach ist dabei nicht das Entscheidende, dass man dahinter ein Jenseits und damit einen bestimmten Glauben annehme; aber er insistiert auf dem unvergänglichen Gerechtfertigtsein, in dem der Betroffene unbetreffbar aufgehoben ist. Er stellt die aus der Erfahrung stammende Sicht vor uns hin, dass unsere Augen gar nicht anders können, als diesen reineren Horizont mitzusehen im Erblicken ungerechten Leidens. Sollte diese Erfahrung einem Denker wie Burkhard Müller gänzlich fremd sein, dem es als (an sich) wunderbar gilt anzunehmen, dass die Wahrheit (auch der Opfer) nicht der Vernichtung zum Opfer fallen werde? Ist dieser Eindruck, dass Rettung aus geschichtlichem Vergehen wunderbar wäre, nicht eine Erfahrung? Und ist nicht genau diese Erfahrung jenes Zeichen, das Burkhard fordert? Ist nicht überhaupt der Mensch selber das Zeichen dafür, dass Geschichte nicht nur ein wildes Heer aus jagenden Wolken ist, da es ja schon aufgrund *menschlicher* Erinnerungskultur Bewahrung, Dankbarkeit, feierndes Gedenken – und damit Kontinuität und Identität und damit mehr als bloßes Vergehen gibt?

Das Rombachsche «Der Mensch kann nicht anders, als den reineren Hintergrund mitzusehen» bewahrheitet sich also in gewisser Weise auch bei Burkhard Müller, da dieser – seiner Überzeugung zum Trotz, Glaube sei ein sinnloser Kraftakt und eine arbiträre Willensüberanstrengung – in seinen Worten über das Wunderbare der Annahme Gottes als Bewahrung der Geschichte etwas von der sinnstiftenden Erleichterung dieses Glaubens erahnen lässt. Und Erleichterung ist nun weiß Gott das Gegenteil von Überanstrengung.

3. Der Wille zur Gottesschau trotz Ablehnung Gottes

Der Mensch kann im Grunde nicht anders als den Ausblick auf Gottes Blick bzw. auf das Schauen des göttlichen Blicks anzunehmen: Diese in Rombachs Erfahrungsanalyse begründete These meint (wir wiesen schon darauf hin) nicht, dass der Mensch nicht die Freiheit hätte, aus den Dimensionen seiner existentiell erfahrenen Welt verschiedene intellektuelle und existentielle Schlussfolgerungen zu ziehen. Wohl aber meint sie, dass der Mensch als Mensch, im Grunde seines Wesens, angesichts der *Erfahrung* erlittenen Unrechts nicht anders kann, als die reine Gerechtigkeit mitzusehen und mitzuerfahren und damit auch diese reine Gerechtigkeit zu *wollen*, weil das Tun bzw. Erleiden von Unrecht die Würde des Rechts und des unbedingten Rechtsanspruchs der leidenden Person und damit die personal bleibende Beziehung zum Unbedingten, zum Absoluten, nicht nur nicht aufhebt, sondern sogar in einem qualifizierten und intensiven Sinn besonders zum Vorschein bringt. Das ist nicht nur Heinrich Rombach und (wie wir anzudeuten versuchten) wenigstens im Sinn einer Postulaten- bzw. Desideraten-reflexion Burkhard Müller so gegangen, sondern ungezählten andern auch.

Ein ähnliches Widerfahrnis lässt sich etwa bei Fritz Zorn ausmachen. Dieser mitten in der Lebensblüte dem Krebs zum Opfer gefallene Schweizer Philologe bringt in seinem autobiographischen Werk «Mars»⁴¹ bezüglich der Gottesfrage – psychologisch nur zu verständlich – eine Haltung voller Widersprüche und ungelöster Spannungen an den Tag. Fritz Zorn ist Atheist. Von Gott sagt er: «Nach meinem persönlichen Glauben gibt es ihn nicht.»⁴² Und doch kommt er um die Beschäftigung mit Gott nicht herum, schon deswegen nicht, weil er sich vorgenommen hat, den Grund für seine Erkrankung am Krebs ausfindig zu machen. Zuerst geht er alle weltlich-humanen Wirklichkeiten durch, die lebensfeindlichen und damit in seinen Augen krebserzeugenden Einfluss auf ihn ausgeübt haben (Eltern, Milieu, Gesellschaft) und endet schließlich (da ja alle diese kontingenten Faktoren sich letztlich nicht aus sich allein verstehen) bei Gott und sagt: «Ich glaube, die gequälte Seele empfindet die Notwendigkeit der Existenz Gottes. Er ist die Adresse, an die man seine Anklage richten und wo diese Anklage ankommen *muss*. Er ist das Gefäß, in dem der Mensch seinen Hass ausschütten muss. Er ist die Person, zu der man beim Letzten Gericht – wie in der Bibel geschildert wird, nur mit umgekehrtem Vorzeichen – sagen muss, dass man hungrig, bloß und traurig gewesen und nicht gespeist und gekleidet und getröstet worden ist.»⁴³

Zorns Text ist ganz anders als Heinrich Rombachs Erwägungen; aber er verrät die gleiche argumentative Struktur: der Mensch *kann nicht anders*, als erlittenes Unrecht (hier nun das eigene) auf dem reineren Hintergrund von Gerechtigkeit und Erbarmen zu sehen und damit die Würde und den Rang

der Person und des Gesichts erlittenen Unrechts wahrnehmbar werden zu lassen. Besondere Aufmerksamkeit verdient die – wie uns scheint – unausweichliche «Verdoppelung» Gottes bei Fritz Zorn: Gott ist einerseits der hasenswerte Angeklagte und gleichzeitig die Adresse, bei welcher die Anklage ankommen muss, also der Richter. Ein Widerspruch? Gott ineins Angeklagter und Richter? Aber wer sonst sollte in dieser Sache Richter sein außer Gott? Wobei Gott als Richter (um überhaupt Richter sein zu können) uns *sehen* muss und auch wir ihn sehen können müssten, wenn die Kategorie «Gericht» einen auch nur einigermaßen nachvollziehbaren Sinn behalten soll. Es geht uns in diesem Kontext überhaupt nicht darum, bei einem schwersten Leiden durchmachenden Mitmenschen wie Fritz Zorn einen argumentativen Widerspruch festzustellen (so als ob wir einem Oberlehrer gleich nichts Besseres zu tun hätten, als auf korrekte Handhabung logischer Regeln zu achten); vielmehr ist es uns ein Anliegen, deutlich zu machen, dass Fritz Zorn offenkundig jene Unausweichlichkeit erfährt, die er selber mit dem Wort «muss» beschreibt («wo die Anklage ankommen *muss*»), die Rombach mit dem Ausdruck «kann nicht anders» umschrieben und gekennzeichnet hat.

4. Menschliche Würde und eschatologische Gottesschau

Den tiefsten Grund (und damit verlassen wir die reine Erfahrungsphänomenologie Rombachs und betreten – notwendigerweise, wie uns im Unterschied zu Rombach scheint⁴⁴ – nun das Feld ontologischer Begründung der Möglichkeit solcher Transzendenzerfahrung), den tiefsten Grund also dafür hat im Kontext des Gedankens des umkehrbaren⁴⁵ Gerichts («Im Gericht sagt Gott nicht nur: Das und das hast du getan. Wir dürfen auch fragen: Warum ist das so?»⁴⁶) Romano Guardini so formuliert:

Das Gericht hat eine doppelte Sinnrichtung. Es bedeutet vor allem, dass in ihm Gott sein Recht nimmt. [...] Das Gericht bedeutet aber auch, dass Gott dem Menschen sein Recht gibt – jenes Recht, das Er selbst begründet hat, indem Er ihn als Person schuf. Es war bereits von der Achtung die Rede, die Gott dem Menschen gibt, und durch welche die Vorsehung sich grundsätzlich vom Schicksal unterscheidet. Dieses ist nicht imstande, den Menschen zu achten, da es ja ein bloßes Es ist; Gott hingegen ist die absolute Person [...] Nachdem Er den Menschen als Person erschaffen hat, vergisst Er dessen Würde nie. [...] Das Gericht offenbart diese Achtung Gottes für den Menschen.⁴⁷

Mit dieser Erwägung Guardinis berühren wir ontologisch-anthropologisch jene Dimension des menschlichen Wesens, worin der unlösbare Zusammenhang von erlittenem Unrecht und dem reineren Hintergrund von Gerech-

tigkeit und Erbarmen und damit – in theologischer Fortschreibung – dem Blick auf Gottes unendlich verstehenden und rettenden Blick in für uns annähernd nachvollziehbarer Weise deutlich wird, nämlich den Menschen als Person und damit als Träger von Würde. Würde bedeutet, dass der Mensch nie nur Mittel zum Zweck, sondern immer auch ein eigener Zweck⁴⁸ ist. Wenn aber der Mensch durch erlittenes Unrecht und Sterben hindurch nicht *selber* (also auch *für sich selber*⁴⁹) am Ziel der Geschichte Anteil erhält (und das ist nur der Fall, wenn er nach seinem Tod im *eigenständigen* Erblicken des göttlichen Blicks den Sinn seines Lebens im Ganzen der geschichtlichen Sinnentwicklung wahrnehmen darf), wenn er also nicht *selber* Anteil gewinnt am endgültigen Sinn der humanen Geschichte, dann hatte (und hat evtl.) sein Leben Sinn, aber nicht Würde, weil er dann (als am Sinn nicht Beteiligter) vielleicht ein Mittel zum Zweck für das Ganze war, aber nicht mehr ein eigener Zweck – und somit der von ihm erbrachte Teilsinn im Gesamtsinn erkaufte ist durch die Nichtachtung seiner Würde, d.h. seiner Selbstzwecklichkeit. Das ist die Grundschwierigkeit aller Vertreter von Modellen geschichtlichen Sinns, die nur von Entwicklung und Fortschritt auf einen *innergeschichtlichen*⁵⁰ End-Zweck ausgehen: Diese Vertreter können die nicht mehr dem innergeschichtlichen Lebensraum Angehörigen, die Verstorbenen, aufgrund ihrer Ohnmacht, die Dahingegangenen dem endgültigen Leben zuzuführen, nur ver-zwecken:

Gegen diesen Gedanken eines innerweltlichen Fortschritts der Menschheit im Sinne einer Höherentwicklung der Menschen hat Hannah Arendt kritisch eingewendet: «Die Idee des Fortschritts, wenn diese mehr sein soll als eine bloße Veränderung der Verhältnisse und eine Verbesserung der Welt, widerspricht dem Kantischen Begriff der Menschenwürde», weil nämlich dann die Menschen, die vor der erwarteten Vollendung der Menschheit gelebt haben, zum bloßen Mittel für diese werden.⁵¹

Solange also einer einen Menschen sieht, der Unrecht erleidet, sieht er dessen unabschaffbares Recht, das in seiner unbedingten Würde wurzelt, und somit den reineren Hintergrund, vor dem allein Recht Recht und Würde Würde bleiben kann. In diesem reineren Hintergrund als dessen lauterstes Wesen ist Gott, der das menschliche Leben schaut und versteht und gewichtet. Diese göttliche Schau zu schauen, bedeutet da anzukommen, wo jedem Betroffenen göttlich verbürgt aufgehen kann, was seine Taten wert sind, was seine Leiden wiegen, worauf der Mensch als Wesen von Würde angelegt ist. *Wollen* wir an diesen Ort überhaupt gelangen? Nach allem bisher Gesagten, dürfen wir wohl so formulieren: Im Grunde will der Mensch als Mensch an diesem Ort ankommen, er will als Mensch im Grunde Gottes Blick erblicken, weil er Träger von Würde und somit Träger unbedingter Rechte⁵² ist. Zwar kann man den *Träger* von Würde, seine Gesundheit und Ganzheit,

antasten.⁵³ Aber seine *Würde* ist unantastbar; wäre seine Würde als Würde antastbar, könnte man sie zum Verschwinden bringen; dann wäre sie aber nie wirklich Würde (als Selbstzwecklichkeit) gewesen, genauso wenig wie ein Recht, das man mit dem Tun des Unrechts abschaffen könnte, Recht wäre.

ANMERKUNGEN

¹ Tilman MOSER, *Gottesvergiftung*, Frankfurt/M. 1976, 13.

² Ebd., 14.

³ *Scientia Dei est causa rerum* (S Th I q 14 a 8 corp.).

⁴ Da Gott nach gläubiger Überzeugung nichts wollen kann, was er nicht begriffen und verstanden hat.

⁵ Peter HENRICI, *Glauben – Denken – Leben. Gesammelte Aufsätze*, Köln 1993, 62.

⁶ Was nicht ausschließt, dass unglücklich machende Gottesbilder unglückliche Wirkungen haben können.

⁷ Nach Auskunft des Glaubens ist das dem Menschen nicht möglich: Vgl. dazu DH 1549: «Das Leben des Menschen insgesamt ist nicht mit menschlichem Urteil, sondern mit göttlichem Urteil zu bemessen.»

⁸ Was natürlich Gottes schöpferische Kritik an unserer Sündigkeit und damit jenes Wissen, das die Tradition *scientia visionis* im Unterschied zur *scientia simplicis intelligentiae* nennt, einschließt – aber eben auf dem Boden einer unbedingten Bejahung.

⁹ Henry DE MONTHERLANT, *Das Chaos und die Nacht*, Köln – Berlin 1964, 126f.

¹⁰ Im französischen Originaltext lautet sie: «Sur quelle date faut-il me juger?» Den Ausdruck «faut-il» kann man durchaus mit «soll man» übersetzen, wie Karl August Horst es in der Ausgabe bei «Kiepenheuer und Witsch» tut. Aber es liegt darin doch auch der Akzent der Unausweichlichkeit – und somit eine Dimension des Müssens.

¹¹ Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwidernungen*, Freiburg i.Br. 2013.

¹² Heinrich ROMBACH, *Der Glaube an Gott und das wissenschaftliche Denken*, in: Hans-Jürgen SCHULTZ (Hg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, Luzern 1970, 192–208.

¹³ Um den gleich zur Darstellung gelangenden Gedankengang mitvollziehen zu können, muss man weder das System des frühen Strukturontologen Heinrich Rombach (*Strukturontologie*, Freiburg – München 1971) noch auch den Ansatz des späteren hermetischen Religionsphilosophen Heinrich Rombach (*Der kommende Gott: Hermetik – eine neue Weltansicht*, Freiburg 1991) teilen. Das Gemeinte eröffnet sich jedem, der die Phänomenologie einer Erfahrung mitzuvollziehen bereit ist.

¹⁴ ROMBACH, *Der Glaube an Gott* (s. Anm. 12), 200: «Es gibt hier nichts zu wissen und nichts zu glauben; es gibt hier nur zu sehen.» (Natürlich bleibt die kritische Frage möglich bzw. notwendig, ob Sehen, wenn es denn wirklich diesen Namen verdient, nicht Wissen begründet bzw. beinhaltet. Doch geht Rombach offenkundig von einem rationalistisch verengten Wissensbegriff aus, welchen er als für seine Belange eines phänomenologischen Aufweises des Gottesbezugs spezifischer Erfahrungen des Menschen unzureichend zurückweisen muss. Unseres Erachtens aber lohnt es sich, die epistemologische Feinabklärung dieser Frage erst einmal auszusetzen, um den kostbaren Gedankengang Rombachs aus ihm selbst heraus mitzuvollziehen.)

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 199.

¹⁷ Ebd., 200.

¹⁸ Vgl. dazu Markus SCHULZE, *Die Würde des Menschen und die himmlische Gottesschau. Gedanken zum*

Zusammenhang von Geschichte und Ewigkeit, in: Markus ENDERS (Hg.), *Schriften der Bernhard-Welt-Gesellschaft Jahrestagung 2013*, Freiburg i.Br. 2014, 42–68.

¹⁹ ROMBACH, *Der Glaube an Gott* (s. Anm. 12), 200.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., 201.

²² Ebd., 201.

²³ Ebd., 200.

²⁴ Vgl. dazu Hans KESSLER, «*Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen*» (Burkhard Müller)? *Auseinandersetzung mit einem respektablen Atheismus*, in: George AUGUSTIN – Klaus KRÄMER (Hg.), *Gott denken und bezeugen* (FS Walter Kardinal Kasper), Freiburg – Basel – Wien 2008, 512.

²⁵ Burkhard MÜLLER, *Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen*, in: Merkur 61 (2007) 95.

²⁶ Mit Gott *verschleibt* sich nur (so Müller) das Problem der letztlichen Unerhellbarkeit der Realität und löst sich doch nicht, da Gott genauso unerklärlich (unbegründbar) ist wie das All.

²⁷ MÜLLER, *Das Konzept Gott* (s. Anm. 25), 95.

²⁸ Ein Wollen, das seinen Grund einzig in sich selber und nicht in einem jenseits des Wollens gelegenen Grund hat, nennen wir dezisionistisch (vgl. dazu: Walter KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 63).

²⁹ ROMBACH, *Der Glaube an Gott* (s. Anm. 12), 201.

³⁰ ROMBACH, *Der Glaube an Gott* (s. Anm. 12), 200.

³¹ PL 35, 1607.

³² Vgl. Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i.Br. 1961, 135.

³³ Maria-Eugen GRIALOU, *Ich will Gott schauen*, Freiburg/Schweiz 1993.

³⁴ D.h. die Wahl unterliegt der Freiheit, aber nicht das Wählenmüssen.

³⁵ MÜLLER, *Das Konzept Gott* (s. Anm. 25), 101.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ Müller vergleicht den Glauben an Auferstehung und ewiges Leben mit dem Lügenmärchen des Barons Münchhausens (101).

³⁹ Vgl. dazu ROMBACH, *Der Glaube an Gott* (s. Anm. 12), 201: «Wer das ewige Leben denkt, muss ihm eine solchen Wirklichkeitsstil zudenken, in dem Fraglichkeit keinen Sinn hat.» (Vgl. überdies auch Joh 16, 23: «An jenem Tag werdet ihr mich nichts mehr fragen»).

⁴⁰ MÜLLER, *Das Konzept Gott* (s. Anm. 25), 101.

⁴¹ Fritz ZORN, *Mars*, Frankfurt/M. 1994.

⁴² Ebd., 174.

⁴³ Ebd., 218.

⁴⁴ Siehe oben Anm. 14.

⁴⁵ Umkehrbares Gericht besagt, dass der Richtende der Angeklagte wird. Dieses Motiv hat Zorn selber in Anschlag gebracht.

⁴⁶ Hanna-Barbara GERL, *Romano Guardini. Leben und Werk*, Mainz 1985, 363 (Guardini hat also als gläubiger Theologe dieselbe Umkehrung des Gerichtsgeschehens gedacht wie der kranke und verzweifelte Fritz Zorn, wenn auch in verhaltenerem Ton.).

⁴⁷ Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1979, 250f.

⁴⁸ Markus SCHULZE, *Die Würde des sterbenden Menschen*, Gossau 2010, 7f.

⁴⁹ Zum Themenkomplex *finis qui* und *finis cui*, der hier eine Rolle spielt, beachte man: SCHULZE, *Die Würde des Menschen* (s. Anm. 18), 50.

⁵⁰ Also die Stellung und Bedeutsamkeit und Würde der Toten außer Acht lassend!

⁵¹ Richard SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg i.Br. 2008, 124.

⁵² Und verbunden damit natürlich auch von Pflichten!

⁵³ Ferdinand von SCHIRACH, *Die Würde ist antastbar*, Berlin 2014.

JUSTINA METZDORF · MARIENDONK / GREFRATH

DAS «AUGE GOTTES» IN DEN PSALMEN

«Sollte der nicht sehen, der das Auge geformt hat?» – Mit diesem Vers aus Psalm 94 grenzt Ambrosius von Mailand (339–397) das biblisch–christliche Verständnis von Gott als dem Schöpfer der Welt gegen jenen philosophischen Gottesbegriff ab, dessen Gott mit der Welt nichts zu tun hat, entweder weil er es nicht will oder weil er es nicht kann. Der Gott der Philosophen, so schreibt Ambrosius in seinem großen Entwurf zur christlichen Ethik «Über die Pflichten», kümmere sich nicht um die Welt, weil er entweder kein Interesse an ihr habe¹, oder weil er die Welt gar nicht wirklich kenne, da ihm das Wissen um sie fehle.² Um dagegen zu zeigen, dass der Schöpfer der Welt eine sorgende und wissende Beziehung zu seiner Schöpfung hat, und dass das Gottesbild der Philosophen im Grunde einem «Gott» nicht angemessen ist, greift Ambrosius auf Psalm 94, 9 zurück und bindet diesen Psalmvers in einen Kontext ein, in dem er das «Sehen» Gottes als einen Symbolbegriff für das schöpferische Handeln Gottes, für sein Heilswirken an der Welt und an den Menschen deutet.³

Der folgende Beitrag will ein Streiflicht auf das Motiv vom «Auge Gottes» werfen, wie es in der kanonischen Endgestalt des Psalters zutage tritt. Er ist von der Frage geleitet, unter welchen Aspekten die Psalmen mit dem Begriff des «Sehens» das Verhältnis Gottes zur Welt und zu den Menschen als ihr Schöpfer beleuchten.

1. Anmerkungen zum Sprachgebrauch in der hebräischen und griechischen Bibel

Der Begriff «Auge(n) Gottes» kommt im hebräischen Psalmentext an weniger als zehn Stellen vor, allerdings ist ungefähr 90 mal die Rede vom «Angesicht Gottes», und etwa 100 mal sprechen die Psalmen davon, dass

JUSTINA METZDORF OSB, geb. 1973, Dr. theol., bis zum Eintritt in die Benediktinerinnen-Abtei Mariendonk im Jahr 2003 wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Neues Testament an der Universität Mainz; zur Zeit Mitarbeit am Projekt «Novum Testamentum Patristicum» (NTP).

Gott ‹sieht›. Neben dem ‹Hören›, das in den Psalmen noch wesentlich öfter von Gott ausgesagt wird, erscheint das ‹Sehen› somit als das Tätigkeitswort Gottes schlechthin. Mit dem Wortfeld ‹Sehen› fassen die Psalmen zusammen, was den Gott Israels als den wahren und einzigen Gott von den Göttern und Götzen unterscheidet: Diese ‹haben Augen und sehen nicht› (Ps 115, 5; 135, 16), während sich Gott durch seine Augen als handlungsfähig und mächtig erweist. An den Bittruf ‹Sieh!› knüpft der Psalmbeter die Hoffnung und Erwartung, dass Gott in sein Leben und in den Lauf der Geschichte eingreift: dass er hilft (Ps 59, 5), rettet (Ps 119, 153), erleuchtet (Ps 13, 4), leitet (Ps 139, 24), Sorge trägt (Ps 80, 15), Sünden vergibt (Ps 25, 18), belebt (Ps 119, 159), aus dem Tod befreit (Ps 9, 14) und Zukunft schenkt (Ps 37, 37).

Ein Blick auf den Sprachgebrauch des hebräischen Textes und auch auf den der Septuaginta zeigt, dass beide Traditionen für den Begriff ‹sehen› verschiedene Verben verwenden, mit denen sie eine Vielfalt von Nuancen auszudrücken vermögen. Das lässt sich zum Beispiel am oben bereits zitierten Psalm 94, 9 zeigen: Im Kontext des Psalms geht es um die bedrängende Frage nach der Gerechtigkeit in der Welt. Der Psalmist beschreibt zunächst den offenkundigen Triumph der ‹Frevler›, die anscheinend ungehindert Böses reden (Ps 94, 4), tun (Ps 94, 5f) und denken (Ps 94, 7), weil sie sich dessen sicher sind, dass Gott nicht weiß, was auf der Welt vor sich geht, und deswegen nichts gegen ihr Treiben unternimmt. Mit Vers 9 – ‹Sollte der nicht sehen, der das Auge geformt hat?› – begründet der Psalmist die Hoffnung, dass Gott seine Schöpfung nicht im Stich lässt. Dabei verwendet der griechische Text dieses Verses als Ausdruck für Gottes ‹Sehen› das Verb *katanoein*, und die hebräische Entsprechung an dieser Stelle lautet *nabat*. Beide Texte benutzen damit nicht die übliche Ausdrucksweise – im Hebräischen *ra'ah* und im Griechischen *horao* – und setzen so einen besonderen Akzent: *Nabat* beziehungsweise *katanoein* drückt mehr als eine bloße Kenntnisnahme aus. Es geht um ein inneres Wissen, ein aufmerksames Wahrnehmen, den Blick der Unterscheidung. Psalm 94, 9 will sagen: Gott weiß im Innersten um die Welt, und zwar weil er sie geschaffen hat.

Ein weiteres Beispiel: Der hebräische Text von Psalm 11, 4 verwendet für das Herabblicken Gottes vom Himmel auf die Erde das vergleichsweise seltene⁴ Verb *chasah*: ‹Seine Augen schauen herab, seine Blicke prüfen die Menschen.› Wer sich dabei in den Augen Gottes als gerecht erweist, der darf, wie es im gleichen Psalm heißt, ‹das Angesicht Gottes schauen› (Ps 11, 7). Dieser Blick, mit dem der Mensch den Blick Gottes erwidern darf, wird im hebräischen Text ebenfalls mit dem Verb *chasah* gebildet, bei dem der Akzent auf dem inneren Sehen und Erkennen liegt. Die Visionen der Propheten werden mit diesem Wort ausgedrückt (vgl. Jes 1, 1; Am 1, 1; Mi 1, 1; Hab 1, 1, auch Ex 24, 11). Sollte es kein Zufall sein, dass der Psalm hier

für den Blick Gottes auf den Menschen und den Blick des Menschen auf Gott dasselbe Wort benutzt, nämlich «einblicken», dann würde durch die Wortwahl in diesem Psalm jene eschatologische Begegnung von Gott und Mensch anklingen, die Paulus in 1 Kor 13, 12 beschreibt: «Dann schauen wir von Angesicht zu Angesicht, [...] dann werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin.»

2. Gottes schöpferischer Blick

Gottes Blick auf die Welt schenkt Leben und erhält die Schöpfung im Dasein. Der große Schöpfungspsalm 104 bringt diesen Gedanken eindrücklich zur Sprache und spitzt ihn als Umkehrschluss zu: Würde Gott sein Antlitz von der Welt abwenden, dann stürzten alle Lebewesen ins Chaos, sie zerfielen zu Staub, und die ganze Schöpfung löste sich ins Nichts auf (vgl. Ps 104, 29). Gottes zugewandtes Angesicht dagegen steht für sein andauerndes schöpferisches Wirken, das Ordnung und Bestand der Welt garantiert. Er erweist sich als der Schöpfer der Welt darin, dass er alles sieht und nichts seinem Blick verborgen bleibt. Ambrosius von Mailand schreibt mit Bezug auf Psalm 94, 9 gegen die – oben erwähnten – Philosophen, die Gottes Allwissenheit bezweifeln: «Ist das Werk abgründtiefer als der Meister? Und hat er etwas erschaffen, was ihn an Erhabenheit übertrifft?»⁵ Mit dem Wortfeld «Auge» bringen die Psalmen also zur Sprache, dass es in der Welt keine Abgründe und keine Höhen gibt, die Gott nicht zuinnerst kennt. Er «sieht alle Menschen» (Ps 33, 13f). Darum gibt es auf der ganzen Welt keinen Ort, an dem sich der Mensch dem Blick Gottes entziehen könnte (vgl. Ps 139, 7). Alle Sehnsüchte und Bestrebungen des Menschen liegen offen vor Gottes Augen (vgl. Ps 38, 10). Gott kennt die Menschen in jeder Hinsicht, denn eines jeden Menschen Existenz verdankt sich dem Schöpferwirken Gottes (vgl. Ps 139, 13). Gott kennt den Einzelnen bereits, «bevor er Gestalt annimmt» (Ps 139, 16), so dass der Mensch von seinem Ursprung her in einer Beziehung zu Gott steht. Von ihm angeblickt zu werden, ist in der Sprache der Psalmen der bildliche Ausdruck für die Vergegenwärtigung dieser Beziehung. Gottes Blick bedeutet für den Menschen Leben in umfassendem Sinn: Heil und Rettung, Freude, Friede, Segen, Freiheit von Sorgen, Geborgenheit und Erkenntnis.

Zugleich wird der Blick Gottes auf die Welt auch als etwas Bedrohliches erlebt. Unter seinem Anblick «schmelzen die Berge wie Wachs» (Ps 97, 5), die «Erde bebt» (Ps 104, 32) und «Felsgestein wird zu Wasser» (Ps 114, 8). Das Starke und Feste in der Natur erweist sich angesichts seiner machtvollen Erscheinung als schwach und weich. So zeigt sich Gott als mächtiger denn alles, was zur geschaffenen Welt gehört.

3. Gottes reinigender Blick

In den Psalmen ist auch die Rede vom prüfenden, beobachtenden und kontrollierenden Auge Gottes, das die Sünden und die Schuld der Menschen in den Blick nimmt und aufdeckt, was im Widerspruch zur Schöpfungsordnung steht. Psalm 66, 7 verwendet in der hebräischen Fassung das Verb *zafah*, was soviel wie «beobachten», «überwachen» bedeutet: «Gottes Augen beobachten die Völker. Die Trotzigen können sich nicht gegen ihn erheben.» Hier erscheint das Auge Gottes als ein Bild für seine souveräne Herrschaft über die Welt; ihm entgeht nicht, wenn Menschen versuchen, seinen Platz einzunehmen, und er lässt es nicht zu. In ähnlicher Weise dürfte die Aussage in Psalm 34, 17 zu verstehen sein, wo es heißt, dass Gott sein Angesicht «gegen die Bösen wendet, um die Erinnerung an sie auszulöschen». Vor Gottes Angesicht hat das Böse keinen Bestand. Denselben Gedanken formuliert auch der Beter von Psalm 109, 15 als Ausdruck seiner Hoffnung, dass vom Bösen letzten Endes nichts übrigbleibt. Vor Gottes Angesicht schmelzen die Bösen dahin «wie Wachs im Feuer» (Ps 68, 3). Wo Gottes Licht strahlt, gibt es keinen Schatten (vgl. Ps 139, 12).

Diesen läuternden und insofern strafenden Blick Gottes erhofft der Psalmbeter nicht nur für die «Frevler», sondern er erfährt ihn auch an sich selbst, nämlich darin, dass alles an ihm, was nicht Leben ist, vor Gottes Augen als Sünde sichtbar wird. Dem Beter von Psalm 39 ist diese Erfahrung, dass seine Schuld ständig vor Gottes Augen steht, eine solch unerträgliche Last, dass er Gott anfleht: «Schau weg von mir, damit ich mich erholen kann» (Ps 39, 14). In gleicher Weise bittet David, als er seine Sünde erkannt hat, in Psalm 51, 11: «Verbirg dein Gesicht vor meinen Sünden!» Der Blick Gottes legt die Wahrheit über den Menschen offen. Der Mensch, der dieses Blickes gewahr wird, erkennt, wie es um ihn bestellt ist, und er weiß, dass er auf Gottes Barmherzigkeit hoffen muss.

4. Gottes erleuchtender Blick

Mit der Rede vom Angesicht Gottes beziehungsweise seinem Blick verbinden die Psalmen eine ausgeprägte Lichtmetaphorik. Gottes Angesicht ist für den Menschen die Quelle des Lichts, in dem er Gott und sich selbst erkennt (vgl. Ps 36, 10). Angestrahlt vom Blick Gottes kann der Mensch eine eigene Leuchtkraft entfalten (Ps 34, 6). Gottes Licht führt den Menschen aus seiner eigenen Finsternis und Dunkelheit heraus (Ps 18, 29). Der Mensch, der im Licht Gottes steht, weiß um Gottes Gegenwart an allen Orten der Welt und in allen Situationen des Lebens. Davon gibt Psalm 139 ein eindrückliches Zeugnis. Das Auge Gottes schenkt dem Menschen Rat und Einsicht (Ps

32, 8). Das Licht seines Angesichts verleiht seinem Leben Orientierung (Ps 18, 29). Gottes zugewandtes Angesicht nimmt dem Menschen die Furcht (Ps 27, 1) und erfüllt ihn mit Freude (Ps 16, 11; Ps 21, 7). Sein Angesicht bietet dem Menschen Schutz und Zuflucht vor allem Bösen (Ps 31, 21). Unter Gottes leuchtendem Antlitz findet der Mensch Frieden (Ps 4, 7), er erfährt Hilfe (Ps 80, 4.8.20), Segen und Gnade (Ps 67, 3). Ruht Gottes Auge auf dem Menschen (vgl. Ps 33, 18), hellt es das Dasein des Menschen auf und ist somit mehr Erleuchtung als Durchleuchtung.

Viele dieser Aussagen stehen im Horizont einer eschatologischen Verheißung und sind als Ausdruck der Hoffnung formuliert, aber sie sind keine bloße Zukunftsmusik, denn Gottes Angesicht nimmt für den Menschen auch schon in dieser Welt sichtbare Gestalt an, und zwar in seinem Wort, der Thora. Im «Gesetz» und «Gebot» Gottes begegnet der Mensch dem Angesicht Gottes. Psalm 119, 135 sagt das in einem Parallelismus aus, einer Art «Gedankenreim», dem üblichen Stilmittel der hebräischen Poesie: «Lass dein Angesicht über deinem Knecht leuchten und lehre mich deine Gesetze.» Dieser Zusammenhang findet sich auch in Psalm 32, 8: Als «meine Augen über dir» wird hier Gottes Unterweisung für den Weg des Menschen verstanden. Sein «Wort» zeigt und beleuchtet den Lebensweg des Menschen und bietet ihm Führung und Sicherheit (Ps 119, 105).

5. Gottes Blick auf die Menschen

Psalm 11, 4 spricht davon, dass Gottes Augen auf die Armen blicken und seine «Augenlider» die Menschen «untersuchen» (*bachan*). Die Auslegungsgeschichte zu diesem Vers bietet eine bemerkenswerte Beobachtung: Gregor von Nazianz (330–390) liest Psalm 11, 4 nicht als synonymen, sondern als antithetischen Parallelismus, indem er einen Unterschied zwischen dem Blick der Augen (11, 4a) und dem Blick der Augenlider (11, 4b) erkennt. Er schreibt: «Der Blick mit den Augen ist wichtiger und mächtiger; das Schauen mit den Augenlidern ist sozusagen unbedeutender und geringer.»⁶ Das bedeutet, dass Gott sich ganz besonders den Armen zuwendet, sie mit offenen Augen anblickt, während er den anderen weniger Beachtung schenkt. Damit läge in Psalm 11, 4 eine sachliche Entsprechung zu Psalm 138, 6 vor: «Gott schaut auf das Niedrige [griech. *tapeina*], aber das Überhebliche kennt er von fern.» Das heißt, er sieht stolze Menschen nicht an, er beachtet sie nicht. Diese Erfahrung, dass Gottes Aufmerksamkeit und Zuwendung den demütig gesinnten Menschen gilt, steht in einem der neutestamentlichen Psalmen, dem Lied Marias, an herausragender Stelle: «Gott hat auf die Niedrigkeit [griech. *tapeinosyne*] seiner Magd geschaut» (Lk 1, 48). In diesem Blick lag die Fülle des Lebens.

Gott hat sein Augenmerk außerdem auf jenen Menschen, die ihn «fürchten und ehren» (Ps 33, 18), und auf «das Volk, das ihn als König feiert» (Ps 89, 16). Sie leben «im Licht seines Angesichts» (Ps 89, 16), weil sie das rechte und angemessene Verhältnis zu ihm gefunden haben und in ihrem Leben verwirklichen.

In den Psalmen begegnen neben Armut, Demut und Gottesfurcht noch zwei weitere Begriffe, die den Menschen charakterisieren, auf den Gott seine Augen richtet und der vor Gottes Angesicht stehen und ihn schauen darf: Gerechtigkeit (hebr. *zedakah*, griech. *dikaiosyne*) und Vollkommenheit (hebr. *tom* bzw. als Adjektiv *tamim*). Bemerkenswert ist dabei, dass beide Eigenschaften nicht nur als Bedingung der Existenz unter dem Angesicht Gottes ausgesagt sind, sondern auch als ihre Frucht. Psalm 41, 13 nennt die Vollkommenheit (*tom*) als Grund dafür, dass der Mensch vor Gottes Angesicht stehen darf, während sie etwa in Gen 17, 1: «Wandle vor mir und sei vollkommen (*tamim*)!» als Frucht des Lebens im Licht von Gottes Angesicht verheißen ist. Die griechische Übersetzung des Alten Testaments verwendet verschiedene Begriffe für das hebräische Wort *tamim*. Vermittelt über Dtn 18, 13: «Du wirst vollkommen sein (*tamim* / *teleios*) vor dem Angesicht des Herrn deines Gottes», führt sie zu Mt 5, 48: «Seid vollkommen (*teleios*), wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.» Vollkommenheit, das heißt Ganzheit oder Integrität, erscheint somit als etwas, das der Mensch nicht aus sich selbst erreichen kann, sondern das in ihm durch die Beziehung zu Gott Gestalt gewinnt. Für den Begriff der Gerechtigkeit, die den Menschen «ansichtsfähig» macht, ergeben sich ähnliche Zusammenhänge. Die «Gerechten» sind die, auf die Gott schaut (vgl. Ps 34, 16), die Gottes Blick standhalten (vgl. Ps 140, 14) und ihn erwidern dürfen (vgl. Ps 11, 7). Im biblischen Sprachgebrauch ist die Gerechtigkeit nicht zuerst eine moralische Tugend des Menschen, sondern vielmehr gehört sie zu Gott und bezeichnet sein Heilshandeln. Im neutestamentlichen Sprachgebrauch sind die Gerechten die Glaubenden (vgl. Röm 1, 17). Der gerechte Mensch ist also der, der auf Gott antwortet beziehungsweise der seinen Blick erwidert und dadurch teilhat an Gottes Gerechtigkeit.

6. Gottes Blick erwidern

Wenn Gott seine Augen auf die Menschen richtet, geht es also in erster Linie darum, dass er mit seinem Blick die Beziehung zum Menschen aufnehmen will. Psalm 33 spricht diese Beziehung in ihrer Gegenseitigkeit ausdrücklich an: Gottes Auge ist jenen Menschen zugewandt, die nach ihm ausschauen (Ps 33, 18), und wer nach ihm ausschaut, darf hoffen, dass Gott sich ihm zeigt (Ps 33, 22). Zum Motiv des «Auges Gottes» gehört also auch

die Erwidderung seines Blicks von Seiten des Menschen. In den Psalmen wird dieser Aspekt als «Suche nach dem Angesicht Gottes» ausgedrückt. Sie fordern den Menschen mit Nachdruck auf und ermutigen ihn dazu, das Angesicht Gottes zu suchen. In Psalm 27, 8 ergeht diese Aufforderung sogar aus dem Mund Gottes selbst: «Sucht mein Angesicht!»

Psalm 14, 2 (= Ps 53, 3) sagt, dass Gottes Blick sich suchend nach einem Menschen mit Verstand (lat. *intellegens*) umschaute, der seinerseits Gott sucht. Augustinus (354–430) kommentiert diesen Psalmvers in seinem Werk «Über die Dreifaltigkeit» folgendermaßen: «Dafür also muss der Mensch Verstand haben: damit er Gott sucht.»⁷ Den Verstand beziehungsweise die Einsichtsfähigkeit betrachtet Augustinus demnach als den Bestandteil im Menschen, der mit dem Blick Gottes korrespondiert. Im gleichen Kontext beschreibt Augustinus die gemeinsame Bewegung von Glaube und Vernunft (*intellectus*) in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein mit der Aufforderung von Psalm 105, 4: «Sucht *immer* sein Antlitz». Diese fortschreitende Bewegung, in der «der Glaube sucht, die Vernunft findet»⁸, hört niemals auf, weil der Mensch, der Gott sucht, «nach einem Gut sucht, das man sucht, um es zu finden, das man findet, um es zu suchen».⁹

Für den Beter der Psalmen ist die Suche nach Gottes Angesicht sein Lebensinhalt, seine tiefste Sehnsucht und höchste Freude. Dies dürfte der Grund dafür sein, dass die Psalmen das Verlangen nach Gott in Bilder aus dem Bereich der elementaren, lebenswichtigen Bedürfnisse des Menschen kleiden: Psalm 42, 3 spricht vom «Durst» nach Gott, der sehnsuchtsvolles Verlangen ist, endlich das Angesicht Gottes schauen zu dürfen. Der Anblick Gottes verschafft dem Menschen eine «Sättigung» (Ps 16, 15), die keine andere Speise und kein anderer Trank zu geben vermögen (vgl. Ps 4, 7f). Gott zu schauen bedeutet die Fülle des Lebens zu erlangen (vgl. Ps 27, 13), ja sogar «besser als Leben» (Ps 63, 4) ist für den Beter von Psalm 63 der Anblick der Herrlichkeit Gottes (vgl. Ps 63, 3).

7. *Sich Gottes Blick verweigern*

Die Psalmen stellen die «Frevler» als Menschen vor, die ein gestörtes Verhältnis zum «Auge Gottes» haben. Sie fühlen sich von Gott kontrolliert und dadurch in dem eingeschränkt, was sie planen und ausführen möchten. In den Augen der Frevler erscheint Gott als ein Konkurrent zur menschlichen Freiheit. Ihre Denkweise, wie sie in den Psalmen beschrieben wird, zielt auf eine «Emanzipation» des Menschen aus der Beziehung zu Gott, dessen Gegenwart und Wirken sie weder in der Schöpfung noch in der Geschichte erkennen. Das Gottesbild der Frevler führt konsequent in den Atheismus: Zunächst behaupten die Frevler, Gott interessiere sich nicht für

die Welt, er «vergisst» (Ps 10, 11), was auf der Erde geschieht, und «wendet sein Angesicht ab» (Ps 10, 11). Gott greift nicht ein. Die nächste Stufe dieses Gottesbildes besteht in der Annahme, Gott habe gar nicht die Fähigkeit, auf die Welt zu blicken: «Er sieht nicht und versteht nicht» (Ps 94, 7). Schließlich steht am Ende dieser Überlegungen als notwendige Schlussfolgerung: Wenn Gott nicht begreift und nicht eingreift, gibt es ihn nicht: «Wer sieht uns schon?» (Ps 64, 6), denn: «Gott existiert nicht» (Ps 10, 4; Ps 14, 1; Ps 53, 2). Darum müssen sie ihr Denken, Reden und Handeln auch nicht vor Gott verantworten und werden sich so selbst zum Maßstab ihres Handelns und Denkens. Aus der Erfahrung heraus, dass ihr Tun – zumindest unmittelbar – keine negativen Folgen für sie selbst hat, sondern ihnen sogar Glück und Erfolg beschert (vgl. Ps 12, 9; 73, 12), führen die Frevler ein Leben, das von Bosheit, Unterdrückung, Gewalt, Unrecht, Mord, unkontrollierten Leidenschaften gezeichnet ist (vgl. Ps 64, 6f; 10, 3f). Sie kennen weder eine soziale noch eine ethische Verantwortung, und es geht ihnen offensichtlich gut dabei.

Aus Sicht des Psalmbeters erliegen die Frevler allerdings einem Trugschluss: Nicht Gott ist der, der nicht sieht und nicht versteht (vgl. Ps 94, 7), sondern die Frevler verstehen Gott nicht (Ps 28, 5). Sie sehen Gott deshalb nicht, weil sie selbst von ihm nicht gesehen werden wollen. Aus Sicht des Beters erscheinen die Argumente der Frevler gegen Gott darum keineswegs als Ausdruck besonderer Klugheit, Verständigkeit oder Logik, sondern schlichtweg als «Dummheit». Der «Frevler» ist nicht nur der Böse, sondern vor allem der «Narr» und der «Dumme» (hebr. *nabal*, griech. *aphron*), weil er die Wirklichkeit nicht richtig wahrnimmt. Die Septuaginta übersetzt den hebräischen Begriff für Frevler, *rascha'*, in den meisten Fällen mit *hamartolos*. Das zugrundeliegende Verb bedeutet ursprünglich soviel wie «das Ziel verfehlen» oder «irre gehen». Im Sprachgebrauch der griechischen Bibel nimmt es die spezielle Bedeutung «sündigen» an. Der Frevler ist also der, der sich grundlegend irrt. Seine Sünde besteht darin, dass er Falsches über Gott denkt und dass ihm die Einsichtsfähigkeit (*intellectus*) fehlt, die nach Psalm 14, 2 Voraussetzung der Gotteserkenntnis ist.

8. Gottes entzogener Blick

Zu den Erfahrungen mit Gott, von denen die Psalmen sprechen, gehört ganz wesentlich auch die seiner Abwesenheit. Gott sieht nicht hin (Ps 94, 7), er wendet sein Antlitz ab (Ps 28, 1), er verbirgt sein Angesicht (Ps 27, 9). Er entzieht der Welt seinen Blick und somit auch sich dem Blick der Welt. Für den Beter der Psalmen bedeutet die Erfahrung des verborgenen Angesichts Gottes höchste existenzielle Not (vgl. Ps 102, 3). Er verliert ganz wörtlich

den Boden unter den Füßen, da ihm genommen ist, was sich in seinem Leben als tragfähig erwiesen hat (Ps 30, 8b). Das Empfinden, das Gott seinen Blick abwendet, löst beim Beter Erschütterung (Ps 104, 29), Erschrecken (Ps 30, 8) und Angst (Ps 69, 18) aus. Er verliert die Gewissheiten, die sein Leben getragen haben, er findet keine Orientierung mehr (Ps 88, 19). Er erlebt sich als auf sich selbst zurückgeworfen und eingeengt, insofern er mit seinen Gedanken nur um sich selbst kreist (Ps 13, 3). Eingehüllt in Finsternis spürt er kein Leben mehr in sich, sieht keinen Unterschied mehr zwischen sich und «längst begrabenen Menschen» (Ps 143, 7), weil er weiß, dass Gott ihm zugleich mit seinem Blick auch seinen Leben schaffenden Geist entzieht (Ps 51, 13). Zu der bitteren Erfahrung des Psalmbeters, dass Gott sein Angesicht abwendet und nicht hinsieht, bringen die Psalmen auch die bedrängende Wahrnehmung zur Sprache, dass Gott offensichtlich doch das Unrecht in der Welt sieht, aber nicht handelt: «Wie lange willst du das ansehen?» (Ps 35, 17) und: «Du hast es gesehen, schweig nicht!» (Ps 35, 22).

Der Psalmbeter bleibt trotz dieser Eindrücke beharrlich im Gespräch mit Gott. Daran zeigt sich, dass er im Tiefsten darum weiß, dass Gottes Wirklichkeit und Wahrheit größer und anders ist als seine subjektive Wahrnehmung, mit der er Gott keine Grenze setzen kann. Vielmehr eröffnet der Glaube ihm die Möglichkeit, über seine eigenen Erfahrungen hinaus auf Gott zu hoffen, etwas von ihm zu erwarten und Zuversicht zu haben.

9. Ausblick

Dieser kurze Einblick in das Motiv vom «Auge Gottes» in den Psalmen zeigte, dass sich von diesem sprachlichen Bild her zahlreiche Aspekte des biblischen Gottesverständnisses erschließen lassen. Dabei scheinen diese Aspekte durchaus Gegensätzliches über Gott auszusagen: Der Gott, dessen Blick dem Menschen Schutz und Hilfe schenkt, richtet sein Angesicht zugleich strafend auf seine Geschöpfe. Der Gott, vor dessen Anblick die Berge zerfließen, zeigt sich zugleich als der Gott, vor dessen Angesicht der Mensch «mit Jubel hintreten» (Ps 100, 2) soll. Ein Versuch, diese so gegensätzlichen Aspekte zu einer Einheit zusammenzubringen, findet sich in einer Predigt des Petrus Chrysologus (380–451). Der Bischof von Ravenna sieht in der Menschwerdung Gottes in Christus das Ereignis, durch das der Mensch Gott ins Auge schauen kann:

Wer darf frei vor den Augen Gottes stehen? [...] Die Erzengel zittern, die Engel fürchten sich, die Mächte erbeben, die Ältesten fallen nieder vor dem Angesicht des Himmels, die Elemente lösen sich in wildem Chaos auf, Felsblöcke zersprin-

gen, Berge stürzen um, die Erde erzittert: und der Mensch von der Erde, wie kann er unerschüttert eintreten, und wie kann er jubelnd stehen? [...] Aus diesem Grund: Weil es weiter heißt: «Bekennst, dass der Herr Gott ist.» Denn der Herr ist jener Gott, der in unserm Fleisch so klein geworden ist. [...] Denn er hat die ganze Furcht vor seiner Gottheit, die ganze Furcht vor dem Richter mit seinem fürsorgendem Blick verhüllt, da er in unsrer Gestalt erschien, damit, wer eintritt, nicht die Strafen des Richters zu fürchten brauche, sondern sich willkommen geheißen sehe von der Umarmung des Vaters.¹⁰

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. AMBROSIIUS VON MAILAND, *de officiis* 1,13,50, ed. M. Testard, Turnhout 2000 (CCL 15).

² Vgl. ebd., 1,14,51.

³ Vgl. ebd.

⁴ Das Verb *chasah* kommt in den Psalmen 8 mal vor; *ra'ah* dagegen mehr als 80 mal.

⁵ Ebd.

⁶ GREGOR VON NAZIANZ, *oratio de pauperum amore* 14,35 (PG 35, 857–910; hier 905B).

⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *de trinitate* 15,2,2, ed. W.J. Mountain – F. Glorie, Turnhout 1968 (CC 50): «Ad hoc ergo debet homo esse intellegens, ut requirat Deum.»

⁸ Ebd.: «Fides quaerit, intellectus invenit.»

⁹ Ebd.

¹⁰ PETRUS CHRYSOLOGUS, *sermo* 6,3, ed. A. Olivar, Turnhout 1975 (CC 24).

ROBERT VORHOLT · LUZERN

SEHEN UND ERBARMEN

Der Blick Jesu im Spiegel des Lukasevangeliums

Das Lukasevangelium profiliert – im Anschluss an seine markinische Vorlage, aber deutlicher als Matthäus – eine Theologie des Weges Jesu. Es sind nicht einfach nur geographische Routen, die nachgezeichnet werden, um die im Evangelium geschilderten Begebenheiten der Jesusgeschichte wie Perlen einer Kette an ihnen aufzuhängen. Im Gegenteil: Die Bahnen, auf denen Jesus wandelt, und auf denen ihm seine Jüngerinnen und Jünger folgen sollen, sind als solche bereits theologisches Programm. Lukas will zeigen, wie entschieden Gott in Jesus den Weg zu den Menschen wählt. Nichts daran ist dem Zufall geschuldet. Alles folgt einem ewigen Plan. Der Weg Jesu hat heilsgeschichtliche Bedeutung.¹ Jesus geht ihn nicht blind, sondern sehenden Auges. Auch das ist keine narrative Petitesse. Der klare Blick Jesu, den Lukas über das ganze Evangelium hinweg immer wieder aufscheinen lässt, spiegelt das helle, unnachahmliche Licht Gottes, das ihn erfüllt und seine Sendung begründet.

1. Jesu Blick schafft Veränderung

Gleich zu Anfang skizziert Lukas in knappen Zügen wie Jesus Menschen in seine Nachfolge ruft. Zunächst fällt sein Blick auf einige Fischer, namentlich auf Simon Petrus und die Zebedäussöhne Jakobus und Johannes (vgl. Lk 5, 1–11). Von ihnen wird berichtet, dass sie – nachdem Jesus ihnen in staunenswerter Vollmacht begegnet – «alles verließen und ihm nachfolgten» (Lk 5, 11). Der Ruf Jesu in die Nachfolge beginnt mit seinem berufenden Blick. Vordergründig fällt er auf die normale Szenerie des Alltäglichen, auf «zwei Boote, die am Ufer liegen» und auf «Fischer, die ausgestiegen waren und ihre Netze wuschen» (Lk 5, 2), tiefergründig zielt er auf Menschen, de-

ROBERT VORHOLT geb. 1970, Priesterweihe 1999, seit 2013 Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Universität Luzern.

ren Leben neue Richtung und edleren Sinn bekommt. Die paradigmatische Erzählung von der Berufung des Levi, die Lukas wenige Verse später folgen lässt (Lk 5, 27–32) verdeutlicht dies. Wieder ist es der Blick Jesu, der den Anfang von allem ausmacht.

Jesus «betrachtet» Levi, der an seiner Zollstation sitzt (Lk 5, 27). Das Verbum θεᾶσθαι findet im Neuen Testament nur selten Verwendung, im Lukasevangelium mit Bezug auf Jesus allein hier. Es bezeichnet ein nachdrückliches Augenmerk, eine aufmerksame Betrachtung.² Jetzt gilt sie einem Zöllner, also jemandem, der der damaligen Staatsgewalt zur Übertragung von Zoll- und Steuerrechten hohe Pachtbeträge zu entrichteten hatte und deshalb nur durch die Erhebung entsprechender Aufschläge imstande war, die Gewinnzone zu erreichen.³ Dass er sich dadurch bei der Bevölkerung unbeliebt machte, liegt auf der Hand.⁴ Die Vorhaltungen reichen jedoch weiter. Insbesondere in pharisäisch-religiösen Kreisen, die die Heiligung des Alltags anstrebten, sah man in Zöllnern vornehmlich notorische Betrüger und veranschlagte sie durchgängig auf der Seite der Sünder. Jesus sieht das nicht grundsätzlich anders (vgl. Lk 5, 31f). Nirgends steht geschrieben, dass er die Konturen verwischt und Sünde nicht länger Sünde nennt. Und doch verändert sein aufmerksames Hinschauen die Gemengelage. Der Mensch kommt in den Blick – als in Schuld- und Unheilszusammenhänge verstrickter Mensch, d.h. in all seiner Not und Erlösungsbedürftigkeit. Doch schon im Anschauen dieses Menschen beginnt die heilende und vergebende Zuwendung Jesu. Gerade sie ermöglicht den sich anschließenden Ruf in die Nachfolge (Lk 5, 27). Denn Nachfolge, die Jüngerschaft (Lk 14, 27.33) und das «hinter Jesus hergehen» (Lk 9, 23) umfasst, führt zur Teilhabe an der Wirklichkeit der Herrschaft Gottes (vgl. Lk 9, 61f). So sehr sie Sache des Intellekts, des Willens und des konkret gelebten Lebens ist, so sehr und um so viel mehr ist sie eschatologische Entscheidung und heilsgeschichtlicher Lebenslauf⁵, der aus Umkehr und Aufbruch hervorgeht.

2. Jesu Blick konzentriert die Liebe Gottes

Im siebten Kapitel des Lukasevangeliums bewegen sich zwei Züge aufeinander zu. Der eine – mit dem Katafalk eines jungen Mannes und seiner ihn beweïnenden Mutter in der Mitte (vgl. Lk 7, 12) – ist ein Trauerzug, der andere – mit Jesus an der Spitze und seinen Jüngerinnen und Jüngern im Gefolge (vgl. Lk 7, 11) – ist ein Hoffnungsmarsch. Wo sich die beiden treffen, stoßen Tod und Leben aufeinander. Aber das Leben ist stärker als der Tod. Vermittelt wird es durch Jesus. Die Narration Lk 7, 11–17 gehört zum sogenannten lukanischen Sondergut. Die exegetische Wissenschaft treibt die Frage, weshalb Lukas seine Erzählung ausgerechnet an dieser Stelle,

nach dem Heilungsbericht des todkranken Dieners eines Hauptmanns (Lk 7, 1–10) und vor der Begegnung Jesu mit zwei Jüngern des Täufers Johannes (Lk 7, 18–23), platziert. Das überzeugendste Argument entwickelt sich aus dem Duktus der Erzählung selbst: Weil die hymnische Antwort Jesu auf die Johannesfrage, dass nämlich «Tote aufstehen und Armen das Evangelium verkündet wird» (Lk 7, 22), nicht im luftleeren Raum ungedeckter Versprechungen hängen, sondern durch die voranstehende Totenerweckungserzählung⁶ von Nain aufgeladen werden soll.⁷ Denn um nichts Geringeres geht es: In Jesus ist Gott selbst zugegen. In dieser Vollmacht kann Jesus selbst Tote zum Leben erwecken. Das ist für Lukas keine Ansichtssache, sondern tiefe Glaubensüberzeugung. Doch auch hier ist der Blickwinkel Jesu von entscheidender Bedeutung.

Was Jesus zu sehen bekommt, ist die bitterste Realität vorösterlichen Lebens: Menschen müssen sterben, bisweilen vor der rechten Zeit (Ps 90, 10). Und die schmerzliche Trauer der Hinterbliebenen ist Folge dieses Stachels des Todes. Lukas zeichnet sein Bild in düstersten Farben: gestorben ist kein lebenssatter Greis, sondern ein junger Mann. Damit nicht genug: Er war der einzige Sohn seiner Mutter, die auch noch Witwe ist. Wesentlich tragischer kann ein Trauerfall kaum gedacht werden.⁸ Die Situation umfassender Trauer und Ohnmacht bildet zugleich den Kontrast zur Unheil überwindenden Wirkmacht Jesu, die Lukas hier mit nur zwei Versen (Lk 7, 13f) machtvoll aufblitzen lässt und die ihren Anfang nimmt mit dem mitleidsvollen Blick des Herrn auf die Mutter des Verstorbenen: «Und als der Herr sie sah, erbarmte er sich über sie und sagte zu ihr: ‹Weine nicht!›» (Lk 7, 13).

Lukas verbindet hier das Hin-Sehen Jesu mit seiner Empathie. Das, was Jesus sieht, bedingt sein Erbarmen. Nicht umgekehrt. Das aoristische Partizip *ἰδών* bezeichnet Vorzeitigkeit gegenüber dem Hauptverb «sich erbarmen».⁹ So wird der Blick Jesu in besonderer Weise theologisch qualifiziert: Das sich erbarmende Mitleid des Kyrios Jesus Christus, in dem sich Gott selbst Ausdruck verleiht¹⁰, ist mehr als eine zufällige Gefühlsregung, es umfasst vielmehr die gesamte, in Jesus selbst konkret und greifbar gewordene Dynamik der Liebe Gottes zu den Menschen. Was in Lk 5, 27–32 bereits grundlegend zur Sprache kam, begegnet hier noch einmal in soteriologischer Verdichtung, weil nun die Überwindung von Tod und Trauer angesprochen ist – freilich vorläufig und nur anfänglich, aber doch mit deutlichem Hinweiskarakter auf das Geheimnis von Ostern, das Lukas dann im 24. Kapitel seines Evangeliums und in der Folge über die Apostelgeschichte hinweg als den endgültigen Triumph des Lebens über die lebensfeindliche Macht des Todes erzählen wird. Das erbarmende Mitleid Gottes in Jesus ist aber insofern theologisch konditioniert, als ihm der aufmerksame, den Menschen zugewandte, eben pro-existente Blick Jesu vorangeht. Gottes erbarmende Liebe ergeht über die Menschen nicht nach dem Prinzip einer

Gießkanne, sondern in konzentrierter Entschiedenheit, dem Einzelnen zugewandt, gnadenhaft und keineswegs mechanisch.

Vor diesem Hintergrund verliert die Ansage Jesu der trauernden Mutter gegenüber – «Weine nicht!» (Lk 7, 13) – ihre ruppige Schärfe und wird zum Programmwort. Der aufmerksame Blick des Kyrios, sein daraus resultierendes Mitgefühl (Lk 7, 13) und der sich anschließende entschlossene Ruf (Lk 7, 15: «Junger Mann, ich befehle Dir: Steh auf!») können die Trauer der Mutter überwinden, weil der Sohn in der Schöpferkraft Gottes aus dem Tod zum Leben geführt wird. Seine Absicht und seinen Willen realisiert Jesus übrigens nicht nur durch das vollmächtige Wort, sondern auch durch eine vollmächtige Geste, nämlich das Berühren der Bahre (Lk 7, 14). Die Exegese war in der Vergangenheit immer mal wieder geneigt, diesen Gestus in seiner tieferen Bedeutung «weg zu rationalisieren», indem sie darin nur einen Trauerzug anhaltende Bewegung auszumachen versuchte.¹¹ Das muss keineswegs ausgeschlossen werden. Dennoch bliebe die theologische Interpretation an dieser Stelle zu dünn, würde sie nicht mit Lk 8, 44ff vor Augen davon ausgehen, dass das Berühren der Bahre die Übertragung neuschöpfender, eben lebenspendender Kraft anzeigt, die ihren Ursprung in Gott hat.

Dem entspricht die Reaktion der Menschen, die zu Zeugen des Geschehens wurden. Furcht ergriff sie alle (Lk 7, 16). Das Phänomen kann auf der Ebene der Erzählung als gattungstypisch erklärt werden. Entscheidend ist, was danach folgt: «Die Menschen loben Gott und sagen: «Es ist ein großer Prophet unter uns aufgetreten, und: Gott hat sein Volk besucht!»» (Lk 7, 16). Angesprochen ist zunächst auf Seiten der Menschen die Antwort des Glaubens, der vor dem Hintergrund der Ereignisse Gott selbst am Werk wähnt. Angesprochen ist aber nicht weniger das christologische Grundparadigma, dass sich dieser Gott in Jesus ganz und gar und als er selbst mitteilt. Wenn Gott sein Volk besucht, heißt das, dass er sich in Jesus den Menschen neu zuwendet. Und: Dass er einen Blick für die Menschen hat, dass er sie aufmerksam anschaut. Darüber wird noch zu reden sein.

Der erste Blick Jesu markiert jedenfalls im Licht des Lukasevangeliums den dynamischen Beginn der Zuwendung Gottes zu den Menschen. Diese Einschätzung lässt sich vor dem Hintergrund zweier markanter Gleichnisse, die ebenfalls zum lukanischen Sondergut zählen und auf der hohen Ebene jesuanischer Gottesrede anzusiedeln sind, absichern.

Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37)

Im Zentrum des Gleichnisses steht die Gestalt des «barmherzigen Samariters», der sich durch seine ebenso entschlossene wie handfeste, schließlich überaus großzügige Zuwendung als der wahrhaft Nächste des unter die Räuber Geratenen erweist.¹² Jesus stellt ihn mit Bedacht dem Verhalten

der nur vermeintlich Frommen als Beispiel echter Nächstenliebe entgegen. Dass es ausgerechnet ein Samariter, also ein aus frühjüdischer Perspektive «Gottloser», ist, der den Willen Gottes erkennt und entsprechend handelt, verleiht der Erzählung zusätzliche Brisanz. Bemerkenswert ist, wie die Antitypen auch sprachlich vom vorbildlichen Samariter abgegrenzt werden. Sowohl vom Priester als auch vom Leviten wird in sich entsprechender Wendung gesagt, dass sie «sahen – und vorübergingen» (Lk 10, 31.32). Der scharfe Kontrast ergibt sich aus dem Verhalten des Samariters und wird ebenfalls sprachlich herausgearbeitet. Von ihm heißt es ausdrücklich, dass er «sah – und sich erbarmte» (Lk 10, 33). Die terminologische und inhaltliche Parallele zu Lk 7, 13 sticht ins Auge und ist wohl kaum zufällig. Hier wie dort gehören der aufmerksame Blick und das daraus erwachsende Erbarmen zusammen.

Natürlich geht es im Gleichnis um praktische Ethik. Aber es kommt noch ein anderer wesentlicher Aspekt hinzu, den – nach Lukas – zuerst die allegorische Gleichnisexegese der Kirchenväter hervorzuheben verstand: Dass Jesus, indem er vom barmherzigen Samariter erzählt, in latenter Weise von seinem eigenen Lebenseinsatz aus reiner Liebe «für», d.h. «zugunsten der vielen» und von dem Interesse Gottes an den Notleidenden spricht. Hinter dem selbstlosen Engagement des Samariters leuchten die Proexistenz und die Liebesforderung Jesu (vgl. Lk 6, 30f.35) auf, in denen sich das Erbarmen Gottes manifestiert und zum Ausdruck bringt (vgl. Lk 6, 35). Letztlich verständlich wird der beispielhafte Einsatz des Samariters also erst vor dem Hintergrund des Handelns Gottes in Jesus. Das liebevolle Mitleid, das den Samariter zur großzügigen Hilfe bewog, wirft ein Licht auf jene selbstlose Liebe Gottes, die sich in Jesus Christus offenbart. Gottes liebevolle Zuwendung gilt den Menschen, die dem Tod preisgegeben waren, jetzt aber aufgrund göttlicher Initiative dem Leben neu zugeführt werden. Gottes Liebe ist ohne Maß: Sie rechnet nicht, sondern verschenkt sich, sie wird großzügig und vorbehaltlos gewährt. Den Anfang macht der aufmerksame Blick.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32)

Der barmherzige Vater ist die zentrale Bezugsperson des gesamten Gleichnisses.¹³ So wie Jesus ihn schildert, handelt er unvorhersehbar, überraschend – er sprengt jedes Schema. Hinter seinem Handeln leuchten die Ausmaße seiner Liebe auf. Das ist entscheidend. Der Schlüsselvers findet sich in Lk 15, 20. Nachdem der jüngste Sohn so sehr auf Abwege geraten war, dass er dem Vater wie tot erschien (Lk 15, 24.32), nun aber zur Umkehr gelangt – desillusioniert freilich und mit der vagen Hoffnung unterwegs, möglicherweise als Tagelöhner am Hof seines Vaters anheuern zu dürfen (Lk 15, 18f)

– heißt es, dass der Vater «ihn sah» und «sich seiner erbarmte». Wieder begegnen die Verbformen von ὀράω und σπλαγνίζομαι, wieder in komplexer Verbindung, und wieder im Kontext der theologischen Einholung einer Unheil und Tod überwindenden Liebe Gottes zu den Menschen.

Natürlich darf dieser Vater auf der Erzählebene des Gleichnisses nicht einfach mit Gott identifiziert werden (vgl. Lk 15, 18.21). Auf der Sinnebene aber kann kein Zweifel bestehen, dass Jesus hier von niemand anderem als dem himmlischen Vater spricht¹⁴, der sich den Menschen zuvorkommend, vergebend und über alle Maße liebend zuwendet. Insbesondere die zweifache Hervorhebung der todüberwindenden Dynamik des Geschehens (Lk 15, 24.32) zeigt das an und taucht die Pointe der Parabel in das Licht eschatologischer Verheißung.

Erik Peterson resümiert: «Das Auge des Vaters sah weiter als das Auge des Sohnes. [...] Es gibt keine Verlorenheit ohne die Liebe des Vaters. [...] Wir kommen zu uns, wenn wir uns dessen erinnern, dass wir einen Vater haben, bei dem wir existieren können».¹⁵ Dies alles verbindet sich mit dem liebevollen Blick Gottes, von dem Jesus im Gleichnis erzählt.

Insgesamt zeichnet sich ab, dass Lk 10, 25–37 aus christozentrischer und Lk 15, 11–32 aus theozentrischer Warte das schon in Lk 7, 11–17 zur Sprache gebrachte Mysterium der todüberwindenden Menschenfreundlichkeit Gottes flankieren, indem sie den aufmerksamen Blick Jesu als den liebenden Blick Gottes weiterhin profilieren und in seinem soteriologisch-eschatologischen Spannungsfeld deutlicher aufscheinen lassen.

3. Jesu Blick markiert Glaubenskrisen und eröffnet Auswege

Zum Ende des Weges Jesu hin, nämlich im Zugehen auf die Ereignisse der Passion, webt Lukas das Motiv des aufmerksamen Blickes Jesu noch einmal in den Erzählstrom des Evangeliums ein. Zunächst erwähnt Lk 19, 41, dass Jesus Jerusalem erreicht und – als er die Heilige Stadt sieht – über sie weint. Das sind keine Tränen der Rührung, sondern des Kummers. Wieder verbindet der Evangelist das Motiv des Sehens Jesu – wenigstens der Sache nach – mit seiner Empathie. Im Anblick der Stadt bewegt den Messias Jesus das Ausmaß des Nicht-Glaubens der Menschen. Vielleicht steht Lk 19, 14 im Hintergrund.¹⁶ Die Tränen fließen nicht, weil Jesus sich womöglich von den Menschen verkannt fühlen würde, sondern weil er weiß, dass ihr Unglaube sie um das Eigentliche ihrer Bestimmung und somit um den tiefsten Sinn ihres Daseins bringt. Wiederum legt der Blick Jesu die Realitäten des Lebens frei.

Noch konzentrierter zeigt sich dies in Lk 22, 61. Ein weiterer Tiefpunkt der Passion ist erreicht. Jesus, verraten und verschleppt, befindet sich zum

Verhör im Haus des Hohenpriesters. Petrus folgte ihm von Weitem (Lk 22, 54). Jesus hatte dem Jünger bereits prognostiziert, dass er zum Verräter werden würde (Lk 22, 34). Jetzt holt ihn das ein. Dreimal leugnet Petrus, zu Jesus zu gehören, ihn gar zu kennen (Lk 22, 57.58.60). Danach wendet der Kyrios sich um und sieht Petrus an (Lk 22, 61). Und der versteht und geht hinaus und weint bitterlich (Lk 22, 61f).

Sicher erinnert Lukas an dieser Stelle historische Sachverhalte. Aber darüber hinaus schreibt er an einer Nachfolgegeschichte und kreiert eine Typologie des Glaubens. Der Blick Jesu konfrontiert Petrus mit der nüchternen Wirklichkeit seines Lebens und seiner Freundschaft zu Jesus (vgl. nur Lk 22, 33). Es ist kein vorwurfsvoller Blick, vielleicht ein trauriger Blick. Ganz sicher ist es ein ehrlicher Blick. Er deckt auf, dass der Glaube eines Menschen nie ein für alle Mal gewonnen ist und Krisen ihm nicht erspart bleiben. Er legt offen, dass kein Mensch, nicht einmal Petrus, sich den Glauben und die Treue zu ihm selbst zurechtlegen können; er bleibt Geschenk. Und er zeigt, dass zu glauben immer auch bedeutet, um die eigene Erlösungs- und Vergebungsbedürftigkeit zu wissen. Gerade so bleibt der Blick Jesu ein menschenfreundlicher, ein befreiender und zutiefst liebevoller Blick.

4. *Ein hinschauender Gott*

Die Wege Jesu konkretisieren ein theologisches Programm. Im Lukas-evangelium findet sich ein entsprechendes Leitmotiv, das sich über den Duktus der Jesusgeschichte verteilt und die Verkündigung Jesu subsumierend auf den Punkt bringt: Der Gedanke, dass Gott sein Volk besucht (Lk 1, 68.78; 7, 16; 19, 44). Jedes Mal fällt dabei der Terminus ἐπισκέπτεσθαι. Er bezeichnet eine Haltung Gottes, deren Grundbedeutung im Griechischen allerdings erst in zweiter Linie «Besuchen» und in erster Linie «Draufschauchen und Hinsehen» meint.¹⁷ Die Bedeutungslinie führt vom ursprünglichen «gnadenvollen Hinsehen» über das behütende «nach jemand schauen» bis hin zum «Aufsuchen».¹⁸ All diese Konnotationen verbinden sich inhaltlich mit der lukanischen Konzeption des Blickes Jesu und führen zugleich zurück zum Grundtenor des Evangeliums, dass nämlich Gott sich mit Jesus in die Lebenswelt der Menschen hineinbegibt und dass er sich den Menschen entschieden und unüberbietbar liebevoll zuwendet, «um Licht aufscheinen zu lassen denen, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes und ihre Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens» (Lk 1, 79).

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. William C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukasevangelium*, Hamburg 1964, 39–43.
- ² François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK III/1), Neukirchen-Vluyn 1989, 256 zitiert E. DELEBECQUE, «Un regard appuyé, une contemplation chargée de pensée».
- ³ Vgl. Otto MICHEL, *Art. τελώνης*, in: ThWNT VIII (1969) 88–106.
- ⁴ Vgl. dazu Bill. I 377–380.
- ⁵ Vgl. BOVON, *Lukasevangelium* (s. Anm. 2), 258.
- ⁶ Zur Gattungskritik vgl. Walter RADL, *Das Evangelium nach Lukas*. Erster Teil: 1,1 – 9,50, Freiburg 2003, 450f.
- ⁷ Vgl. Erik PETERSON, *Lukasevangelium und Synoptica* (Ausgewählte Schriften Bd. 5), Würzburg 2005, 283.
- ⁸ Schon im Alten Testament ist der Tod des einzigen Sohnes ein stehender Begriff, um den stechendsten Schmerz der Trauer um einen Menschen zum Ausdruck zu bringen (vgl. Am 8, 10; Jer 6, 26; Sach 12, 10). Dass die Mutter des Verstorbenen zudem verwitwet ist, verschärft die Situation insofern, als der Sohn in der Regel die wirtschaftliche Absicherung seiner verwitweten Mutter im Alter sicherzustellen hatte.
- ⁹ Vgl. BOVON, *Lukasevangelium* (s. Anm. 2), 362, Anm. 41.
- ¹⁰ Das zeigt bereits die an dieser Stelle des Lukasevangeliums erstmalige Anwendung der Gottesprädikation Kyrios auf Jesus hin an. Gott selbst ist Subjekt des Geschehens. Wie Adonai barmherzig ist (Lk 6, 36), so ist es auch sein vollmächtiger Repräsentant Jesus. Vgl. Monika AUGSTEN, *Die Stellung des lukanischen Christus zur Frau und zur Ehe*, Erlangen – Nürnberg 1980, 5.
- ¹¹ So zuletzt Hans KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen 2006, 277.
- ¹² Zur Exegese des Gleichnisses s. Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* (HThKNT III 2/1), Freiburg 1994, 141–150.
- ¹³ Eine starke theologische Auslegung des Gleichnisses bietet Thomas SÖDING, *Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen*, Freiburg 1995, 334–342.
- ¹⁴ Vgl. KLEIN, *Lukasevangelium* (s. Anm. 11), 531: «Im Hintergrund steht ein himmlischer Vater».
- ¹⁵ PETERSON, *Lukasevangelium* (s. Anm. 7), 414.
- ¹⁶ So jedenfalls KLEIN, *Lukasevangelium* (s. Anm. 11), 617.
- ¹⁷ Hermann Wolfgang BEYER, *Art. ἐπισκέπτομαι*, in: ThWNT II (1935) 595–619, 596f.
- ¹⁸ Vgl. dazu Gerhard HOTZE, *Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium* (fzb 111), Würzburg 2007, 301–305.

BENJAMIN LEVEN · WÜRZBURG

SECRETUM MEUM MIHI

«Der Circle», theologische Techno-Utopien
und panoptische Kirchenräume

Leonardos Predigttheater: Das erste Panoptikum

In den Skizzenbüchern Leonardo da Vincis (1452–1519) finden sich an verschiedenen Stellen Entwürfe für Gottesdiensträume. Eine der Zeichnungen ist mit den Worten *teatri per uldire la messa* versehen. Sie zeigt einen kleeblattförmigen Zentralbau, in dessen Mitte sich ein frei stehender Altar befindet. In drei von vier Konchen erheben sich konzentrisch ansteigend die Sitzreihen. In seiner Monozentrik erinnert der Entwurf stark an manche Kirchenbauten des 20. Jahrhunderts. Noch radikaler ist die Skizze, die Leonardo mit *loco dove si predica* betitelt hat: Zu sehen ist ein nahezu kugelförmiger Theaterraum, in dessen Mitte eine begehbare Säule als Ort für den Prediger dient: Durch diese Anordnung erhält jeder Sitzplatz auf den Rängen die gleiche Distanz zum Predigtort in der Mitte.¹ Es zeigt sich also, dass einer der frühesten Belege für die Einschließungssysteme, die der französische Philosoph Michel Foucault (1926–1984) 1975 in seinem Werk *Überwachen und Strafen*² als *Panoptikum* analysiert hat, nicht jenes Gefängnis ist, das der britische Vater des Utilitarismus einst entwarf – im *Panoptikum* des Jeremy Bentham (1748–1832) war es den Gefängniswärttern durch eben jene begehbare Säule im Mittelpunkt des kreisrunden Gebäudes jederzeit möglich, sämtliche in einsehbaren Zellen festgehaltenen Gefangenen zu kontrollieren –, die ersten *Panoptiken* waren vielmehr die imaginierten Gottesdienst- und Predigträume des Leonardo da Vinci. Sie unterschieden sich radikal von den komplexen und polyzentrischen Sakralräumen des Mittelalters, die durch die Salbung des Bischofs bei der Weihe zu lebendigen Organismen geworden waren, in denen die verschiedensten Handlungen zur gleichen Zeit stattfanden und die oftmals so gebaut waren,

BENJAMIN LEVEN, geb. 1981, Dr. phil., Referent am Deutschen Liturgischen Institut Trier und Schriftleiter der Zeitschriften «Gottesdienst» und «praxis gottesdienst».

dass der Blick des Besuchers das Ganze des Raumes und des Geschehens in ihm überhaupt nicht zu erfassen imstande war: Ein Abbild der himmlischen Herrlichkeit, die größer ist, als menschliches Begreifen.

Dave Eggers' «Der Circle»: Den Kreis abschließen

Vierzig Jahre nach Foucaults *Überwachen und Strafen* haben Ausmaß und Qualität der Überwachung ungeahnte Dimensionen angenommen. Dank neuer Technologien und universaler Vernetzung steht die Vollendung der transparenten Gesellschaft bevor, in der völlige Kontrolle herrscht. Diese geht von keinem lokalisierbaren Machtzentrum aus, von keinem Geheimdienst und keinem Diktator, sondern ist völlig wechselseitig und sozial. So lautet jedenfalls die These von Dave Eggers' Ideenroman *Der Circle*.³ Das Werk des 1970 geborenen US-Amerikaners erzählt die in der unmittelbaren Zukunft angesiedelte Geschichte der 24-jährigen Mae Holland. Mae hat eine Stelle bei der angesagtesten und wichtigsten Internetfirma der Welt ergattert, beim *Circle* – eine Mischung aus *Google*, *Apple*, *Facebook*, *Twitter*. Die Kunden des Monopolisten erhalten eine einheitliche, öffentliche Internetidentität, mit der sie nicht nur alle Geschäfte abwickeln, sondern auch ihre gesamte soziale Interaktion erledigen sollen. Schon plant der *Circle*, dem Staat die Organisation der Wahlen abzunehmen. Begeistert stürzt sich Mae in die glitzernde Unternehmenswelt, in der die Arbeit hart, aber trotzdem ein Vergnügen ist. Restaurants, Konzerte und coole Parties auf dem Unternehmenscampus sollen ein Leben außerhalb der Arbeit im *Circle* überflüssig machen. Das große Ziel des Unternehmens ist die «Vollendung» des *Circle*, die Abschließung des Kreises: Dann ist alles mit allem verbunden, dann steht jedem jede Information zur Verfügung, dann können alle alles sehen. So entwickelt man beim *Circle* einen implantierten elektronischen Chip für Kinder, der den Eltern die ständige Ortung erlaubt und so Missbrauch und Kindesentführung nahezu unmöglich macht. Man will mit der vollständigen Dokumentation des Alltags von Politikern dafür sorgen, dass die Korruption endgültig der Vergangenheit angehört. Und Freiwillige auf der ganzen Welt sind schon dabei, preiswerte Überwachungskameras anzubringen, auf die jedermann Zugriff hat: Sie erlauben es nicht nur, sich ein Bild vom Wetter am Lieblingsstrand zu machen, sondern sollen auch dem Diebstahl, der Gewaltkriminalität und überhaupt jeglicher Gesetzesübertretung ein Ende machen. Nach anfänglichen Anpassungsschwierigkeiten entwickelt sich Mae schließlich zur Vorzeigemitarbeiterin, die alle Geheimnisse aus ihrem Leben zu tilgen bereit ist und den Wahn der totalen Transparenz auf die Spitze treibt.

Wenn die Romanprotagonisten – die freilich mehr Ideenträger als wirklich Personen sind – ihre Visionen formulieren, tun sie dies oft mit moralisch und religiös grundiertem Pathos. Eggers bringt diese Dimension auch explizit ins Spiel, indem er einen ehemaligen Priesteramtskandidaten und nunmehrigen Computerexperten auftreten lässt: «Ihr werdet alle Seelen retten», spricht der Theologe. «Ihr werdet sie alle sammeln, ihr werdet sie alle das Gleiche lehren. Es wird eine einzige Moral geben, ein einziges Regelwerk.» Die kollektive und gegenseitige Überwachung verwirklicht die Allwissenheit Gottes, so erklärt er Mae begeistert: «Bald wird jeder Einzelne von uns in der Lage sein, jeden anderen zu sehen und ein Urteil über ihn zu fällen. Wir werden alles sehen, was Er sieht. Wir werden Sein Urteil aussprechen. Wir werden Seinen Zorn channeln und Seine Vergebung erteilen.»⁴

Die Skeptiker haben im Roman dieser überwältigenden Dynamik kaum etwas entgegensetzen. Zu jenen gehört Mercer, mit dem Mae in der Vergangenheit eine Beziehung hatte. Nun erscheint ihr seine Kritik am *Circle* nur noch bizarr und lächerlich. «Wir sind nicht dafür geschaffen, alles zu wissen», schreibt er ihr. «Ist dir schon mal der Gedanke gekommen, dass unser Verstand möglicherweise auf das Gleichgewicht zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten justiert ist? Dass unsere Seelen die Geheimnisse der Nacht und die Klarheit des Tages brauchen? Ihr schafft eine Welt mit ständigem Tageslicht, und ich glaube, es wird uns alle bei lebendigem Leib verbrennen.»⁵ Mercer wird im Verlauf des Romans genauso unter die Räder des Fortschritts kommen, wie Maes Freundin Annie, deren soziale Existenz vernichtet wird, weil ein Programm zur digitalen Aufarbeitung der Familiengeschichte Untaten ihrer Vorfahren und Verwandten ans Licht bringt.

Dave Eggers' Roman, der im Spätsommer 2014 die Bestsellerlisten stürmte, hat im deutschen Sprachraum eine intensive Debatte über die Internet-Gesellschaft angestoßen. Er hat einen Nerv getroffen, weil er das anschaulich macht, was allzu oft unanschaulich bleibt: Den *Wert der Privaten*. Dass die Handlung konstruiert, die Figuren flach und die Dialoge klischeehaft sind, tut dieser Tatsache keinen Abbruch.

Antonio Spadaros Cybertheologie: Vervollkommnung durch das Internet?

Verdienst des Romans ist es auch, die bedrohlichen Aspekte eines euphorischen Techno-Utopismus aufgezeigt zu haben. Diese sind doch längst jedem klar, meint Dirk Knipphals in seiner Rezension des Romans für die *taz*.⁶ Dass dies nicht der Fall ist, zeigt das Bändchen des Jesuiten Antonio Spadaro über *Cybertheologie*, das vor einiger Zeit auf Italienisch erschien und vor kurzem ins Englische übersetzt wurde.⁷ Der Chefredakteur der italienischen Jesuitenzeitschrift *La Civiltà Cattolica* wurde hierzulande vor allem

durch sein Interview mit Papst Franziskus bekannt.⁸ Spadaros Erörterung zum *Christentum im Internetzeitalter* ist eine eigentümliche Mixtur aus Zitaten bekannter und weniger bekannter Medien- und Internettheoretiker und diverser vatikanischen Dokumente, wobei ein einheitlicher Standpunkt nicht immer klar erkennbar ist. Im Vorwort betätigt sich Spadaro jedenfalls als technophiler Mystiker, für den technischer Fortschritt und Eschatologie zu konvergieren scheinen: In der Entwicklung der Kommunikation erkenne die Kirche das Handeln Gottes, der die Menschheit zur Vervollkommnung treibe. Das Internet sei seinen Möglichkeiten nach ein Raum der Gemeinschaft, der Teil unserer Reise hin zu dieser Vervollkommnung sei. Gefordert sei darum ein spiritueller Blick auf das Internet, der Christus als denjenigen sehe, der die Menschheit aufruft, sich immer mehr zu vereinen und zu verbinden.⁹ Im letzten Kapitel mündet das Buch wenig überraschend in Spekulationen über Teilhard de Chardins (1881–1955) Ideen von der *Noosphäre* und dem *Omega-Punkt* der Geschichte.¹⁰

Panoptische Kirchenräume: Für eine Theologie des Geheimnisses

Hier werden die theologischen Quellen der Vernetzungsschwärmereien erkennbar. Aber hätte eine kritische Theologie nicht die Aufgabe, neben einer *Theologie der Öffentlichkeit*¹¹ auch so etwas wie eine *Theologie des Geheimnisses* zu entwickeln? Um zum Beispiel der Kirchenräume zurückzukehren: Zu den zentralen Anliegen der Liturgischen Bewegung Anfang des 20. Jahrhunderts gehörte die Öffentlichkeit und Gemeinschaftlichkeit des Gottesdienstes. Privatmessen, Privatandachten und Privatfrömmigkeiten galten den theologischen Protagonisten der Bewegung als sekundär, wenn nicht gar defizitär. Die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil brachte konsequenterweise vor allem klar gegliederte Einheitsräume hervor, in denen *Ablenkungen vom Wesentlichen* unerwünscht waren. Auch die heute oft geforderte und vorgeschlagene kreisförmige Anordnung von Sitzplätzen im Kirchenraum – jüngst etwa im Entwurf für die Neugestaltung der Berliner *Hedwigs-kathedrale* – steht im Dienst von Gemeinschaft und Einheitlichkeit. Selten wird jedoch bemerkt, wie sehr derartige Dispositionen es den Anwesenden erschweren oder sogar unmöglich machen, über die Nähe oder Distanz zum liturgischen Geschehen und über den Grad ihrer Beteiligung am gemeinschaftlichen Handeln selbst zu bestimmen.

Secretum meum mihi, secretum meum mihi. Diesen rätselhaften Ausruf, der sich nur in der *Vulgata*-Fassung von Jesaja 24,36 findet, zitiert Romano Guardini (1885–1968) in *Vom Geist der Liturgie*. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in der Liturgie stellt sich bei Guardini differenzierter dar, als bei manchen seiner Mitstreiter in der Liturgischen Be-

wegung: «Die Liturgie hat dem Menschen gegeben, dass er in ihr sein Innenleben nach seiner ganzen Fülle und Tiefe aussprechen kann und doch sein Geheimnis geborgen weiß: *Secretum meum mihi*. Er kann sich ergießen, kann sich ausdrücken, und fühlt doch nichts in die Öffentlichkeit gezogen, was verborgen bleiben muss.»¹²

Die christliche Tradition spricht nicht nur von den alles sehenden Augen Gottes. Sie kennt auch den Wert des Geheimnisses. Sie weiß um die Bedeutung der Einsamkeit, in der die Seele Gott begegnet. Sie weiß, dass jeder Mensch einzigartig und für Gott unendlich wertvoll ist. Sie weiß, dass jeder mit der Geburt seine eigene Reise durch das Leben antritt, um den Weg zu Gott zu finden und ihn einst von Angesicht zu Angesicht zu schauen.

In panoptischen Zeiten braucht es darum in der Kirche Räume des Geheimnisses.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Jean Paul RICHTER (Hg.), *The Literary Works of Leonardo da Vinci*, Bd. 2, London 1883, 55–57.

² Vgl. Michel FOUCAULT, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. von Walter Seitter, Frankfurt/M. 1977.

³ Vgl. Dave EGGERS, *Der Circle*, übers. von Ulrike Wasel und Klaus Timmermann, Köln 2014.

⁴ Ebd., 448f.

⁵ Ebd., 488.

⁶ Vgl. Dirk KNIPPHALS, *Des Internetkritikers neue Kleider*, in: taz vom 10.08.2014.

⁷ Vgl. Antonio SPADARO, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Milano 2012. In englischer Sprache erschienen als: Antonio SPADARO, *Cybertheology. Thinking Christianity in the Era of the Internet*, übers. von Maria Way, New York 2014.

⁸ Vgl. Antonio SPADARO, *Das Interview mit Papst Franziskus*, Freiburg i.Br. 2013.

⁹ Vgl. SPADARO, *Cybertheology* (s. Anm. 7), x.

¹⁰ Vgl. ebd., 93–106.

¹¹ Vgl. Christian STOLL, *Die Öffentlichkeit der Kirche. Dogmatische Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson*, in: *Theologie und Philosophie* 87 (2012) 534–563.

¹² Romano GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br. 1957, 31.

ADRIAN J. WALKER · TITISEE-NEUSTADT

DER MENSCHLICHE WILLE JESU

Zur «Gnomie» bei Maximus dem Bekenner

Nach der Lehre der katholischen Kirche kommt dem menschlichen Willen Jesu eine zentrale *soteriologische* Bedeutung zu. In der folgenden Meditation möchte ich diese Bedeutung aus einem etwas ungewohnten Blickpunkt betrachten, indem ich zu zeigen versuche, wie Jesu menschliches Ja zum göttlichen Heilswillen unsere erbsündig belastete Freiheit von dem befreit, was der heilige Paulus als die «Vergeblichkeit» bzw. die «Verweslichkeit» bezeichnet. Dabei stütze ich mich auf einige Überlegungen von Maximus Confessor, der diese Befreiung zu einem Grundmotiv seiner Soteriologie gemacht hat. Die folgende Betrachtung befasst sich insbesondere mit Maximus' (gleich zu erläuterndem) Begriff der «Gnomie», an der die konkrete Verwobenheit der menschlichen Freiheit mit der paulinischen *corruptio* sichtbar wird. Um die «weltliche» Relevanz dieser Gnomie-Lehre zu unterstreichen, beginne ich mit der Beobachtung des Aristoteles, wonach alle (materiellen) Lebewesen, vorab der Mensch, der «Selbstbewegung» teilhaftig sind. Diese Beobachtung enthält, wie wir gleich sehen werden, implizit das ganze Problem in sich, das Maximus durch den Gnomie-Begriff thematisiert, ein Problem, das (erst) im Erlöser seine adäquate Lösung findet.

Aus seiner Betrachtung der Natur heraus nimmt Aristoteles die Selbstbewegung als ein primäres *Signum* des Lebens, d.h. des Lebendig-Seins wahr. Beim Nachdenken über dieses Urphänomen wird aber klar, wie sehr das Lebewesen seine Selbstbewegung nur unter der Bedingung entfalten kann, dass es immer schon ein ungeteiltes Ganzes bildet. So erkennt man: Von seinem ersten Ursprung her steht das Lebewesen bereits als ein ungeteiltes Ganzes da, und diese Ungeteiltheit enthält ihrerseits die *innere* «Bedingung der Möglichkeit»¹ allen sich-selber-Bewegens in Raum und Zeit.²

Freilich ist die Ungeteiltheit des (materiellen) Lebewesens keine absolute. Sie enthält vielmehr immer potentiell das Geteilt-Werden, d.h. den Tod, und leistet somit nur eine *temporäre* Exklusion der drohenden *divisio*. Was

ADRIAN J. WALKER, geb. 1968, gehört zum Redaktionsteam der amerikanischen Communio. Er wohnt im südlichen Schwarzwald.

bedeutet denn eigentlich diese temporäre «Verdrängung» des doch letztlich unvermeidlichen Zerfalls? Macht sie den Tod rein akzidentiell (wenigstens im Hinblick auf die Spezies)? Muss man also der These derer zustimmen, die behaupten, dass die alte Substanzlehre die «Arbeit des Negativen» nicht, oder auf jeden Fall nicht genügend ernst nehme?³

Diese ganze Problematik wird spätestens dann vollends akut, wenn wir auf den spezifisch *menschlichen* Tod schauen.⁴ Denn der gelungene Vollzug des Menschseins (also: die Freiheit) schließt neben der gesunden Liebe zum Leben auch eine bestimmte Akzeptanz des Todes ein, wie aus der Opferbereitschaft etwa einer liebevollen Mutter erhellt. Folglich muss dem menschlichen Tod so etwas wie ein «positiver Sinn» innewohnen können. Wie wird aber ein solcher Sinn, der ja jenseits aller Dialektik zwischen Selbsthass und Selbstherrlichkeit angesiedelt sein müsste, überhaupt denkbar?

Vor dem Hintergrund dieser Frage wollen wir uns nun unserem Hauptthema zuwenden. Was versteht also Maximus, vor allem in seinen späteren, antimonotheistischen Schriften, eigentlich unter «Gnomie» (gr. *gnômê*)? Bei diesem Terminus, den wir etwa mit «Entschluss» wiedergeben können, handelt es sich um die konkrete Gestalt des einzelnen menschlichen Willens, genauer: um die jeweils verschiedene «Art» der individuellen Selbstbestimmung. Die Problematik der *gnômê* sieht nun Maximus in der durch die Erbsünde bedingten Unvollendbarkeit der ihr zugrundeliegenden Selbstbestimmung. Die Gnomie ist zwar dazu berufen, gerade dieses postlapsarische Freiheitsdefizit wieder auszugleichen, aber sie kann (und darin liegt ihre Tragik) ihre Aufgabe nie vollkommen erfüllen, denn sie teilt den inneren Widerspruch des gefallen Menschen, der trotz allem sich selbst entfremdet bleibt, d.h. der vollendeten Gestalt der Selbstbestimmung, ja der Freiheit als solcher beraubt ist.

Die genannte Problematik der Gnomie ist auch an der Bildung des «moralischen Charakters» ablesbar. Zwar gehört die Charakterbildung zum Wesen des Menschen, der nur in Zeit und Raum zu seiner Reife gelangen kann. Faktisch aber ist dieser Prozess mit einer bestimmten Ambivalenz behaftet: Ein zu bildender Charakter kann tugendhaft werden, aber er kann sich auch lasterhaft entwickeln. Maximus sieht in dieser Ambivalenz ein Zeichen, dass wir uns (als Geschlecht) vom wahren Guten entfernt haben. Denn auch ein Mensch, der es einmal zu einem guten Charakter bringt, muss doch irgendwann am Punkt gestanden haben, wo er sich hätte anders entscheiden können. Dieses Können, als physisches Vermögen betrachtet, ist gut. Die Nichtselbstverständlichkeit des wahren Guten hingegen, die dieses Vermögen konkret überschattet, ist böse, oder auf jeden Fall nur unvollkommen gut. Nicht etwa deshalb, weil das Ja zum Guten automatisch, willenlos, blind oder dumm sein müsste, sondern vielmehr darum, weil die Nichtselbstverständlichkeit des wahren Guten eine anfängliche *Distanzie-*

runge von ihm voraussetzt, welche die konkrete *deliberatio* oder Überlegung immer schon belastet, selbst wenn diese schließlich die genannte Distanz faktisch gleich wieder aufhebt.⁵ Die Gnomie, auch die tugendhafte (deren prinzipielle Möglichkeit Maximus durchaus bejaht), kommt also nicht an Adams Sünde vorbei, d.h. an der meist uneingestandenem Überzeugung, dass *wir* über die Maßstäbe des Guten und des Bösen selber verfügen würden.⁶

Fassen wir nun das eben Skizzierte zusammen, so können wir sagen, dass die Gnomie, auch die tugendhafte, immer mit einem fast schicksalhaften «Minus» an Selbstverwirklichung verbunden ist. Die Existenz der Gnomie ist insofern ein Zeichen, dass uns die volle Ungeteiltheit in der Selbstbewegung fehlt, dass wir somit nie wirklich vollkommen frei sind, ganz das zu sein, was (und wer) wir eigentlich sind. Diese «moralische» Geteiltheit, deren Riss durch unseren Charakter hindurchgeht, hängt ihrerseits mit einer weiteren, «physischen» zusammen. Denn die moralische Spaltung ist auch ein Zeichen, dass wir dem Zerfall, d.h. der paulinischen «Verweslichkeit» unterworfen sind, deren Teig immer schon unser Dasein durchwirkt.

Daraus wird ersichtlich, warum Maximus Christus die Gnomie abspricht, denn dieser ist kein bloßer, ins (erbsündige) Dasein «geworfener» Mensch, sondern der in absoluter Freiheit menschengewordene Sohn Gottes selber. Dabei weiß Maximus ganz genau, dass der Menschengewordene seine ewige Sohnesfreiheit durch seinen wahren menschlichen Willen ausdrücken will und *muss*, und dass dieser Wille nicht weniger (selbst)bestimmend sein kann als etwa die Gnomie. Ganz im Gegenteil: Wenn Christi ganze konkrete zeitliche Existenz von seinem *eigenen* vorzeitlichen Menschwerdungsentschluss gestiftet, umgriffen und gestaltet wird,⁷ dann kommt seiner Menschheit ein solches *Übermaß* an Selbstbestimmtheit, d.h. an Entschlossenheit zum Guten zu, dass sein menschlicher Wille zum Paradigma, ja zur überfließenden Quelle all *unserer* Selbstbestimmung wird. Jesu menschlicher Wille enthält somit alles Positive, was in der Gnomie liegt – ohne an ihrem angeborenem Freiheitsdefizit zu partizipieren.

Dass Christus keine Gnomie hat, bedeutet also, dass er von vornherein die vollkommene, archetypische Ungeteiltheit in der Selbstbewegung besitzt. Weit davon entfernt, weniger selbstbestimmend, d.h. weniger «entschlossen» zum Guten zu sein als wir «gnomische» Menschen, ist Christus (in Maria) die überbordende Fülle gerade solcher Entschlossenheit, und somit auch der Inbegriff aller Selbstbestimmung und aller Freiheit in Person.⁸

Aus seiner apriorischen Freiheit von der *corruptio* heraus begibt sich nun Christus in den absoluten «Ernstfall» hinein, wo der positive Sinn des Todes sich vollends ereignet. Damit kommen wir zum Urdrama der Geschichte überhaupt: Christi Ja zum Vater am Ölberg. Dieses Ja ist zwar eine göttliche und übernatürliche Leistung, aber sie entspringt gleichzeitig Jesu ureige-

nem menschlichem Naturwillen. Bereits beim bloßen Menschen bedeutet dieses *thelêma physikon* eine immer schon (von innen und außen her) in Gang gesetzte Selbstbewegung auf die dem *logos* der Natur entsprechende Seins-Fülle hin. Der menschliche Naturwille ist somit die anfängliche Bejahung sowohl des eigenen, logosmäßigen Seins als auch des sich darin kundtuenden göttlichen Schöpferwillens. Es handelt sich also hierbei um ein frei-gehorsames menschliches Ja, das, wie die Szene am Ölberg deutlich zeigt, der menschengewordene Gottessohn von seiner (unbefleckten) Mutter empfängt und von innen her vollendet, um in diesem Akt die paradigmatische Einheit von Freiheit und Gehorsam zu offenbaren, auf die hin das menschliche *thelêma physikon* im Ursprung erschaffen worden war.

In dieser Hinsicht impliziert Jesu Ja zum Vater auch die bergende Transformation, von innen her, der von Aristoteles thematisierten, alle Lebewesen kennzeichnenden Ungeteiltheit in der Selbstbewegung. Diese Verwandlung läutert dabei sowohl unsere gesunde Liebe zum Leben als auch unsere Bereitschaft zum Lebensopfer, beide derart miteinander versöhnend, dass auch das an sich *Ungewollte* – der Tod als Vernichtung der ungeteilten Einheit des «Selbst» – uns zur Gelegenheit werden kann, die menschliche Endlichkeit bejahend an den Schöpfer zurückzugeben, um sie verwandelt, ja verewigt von ihm zurückzuerhalten. Man denke hier an den Auferstandenen, dessen Leib dem Tod nicht mehr unterworfen ist, ja dessen Wundmale zur Quelle ewigen Lebens werden.

Damit sind wir schon an den Schluss unserer Überlegungen gelangt, denn (erst) an *diesem* Auferstehungsleib wird vollkommen sichtbar, was die schon erwähnte naturhafte Ungeteiltheit in der Selbstbewegung eigentlich immer schon sein sollte: geschaffenes Analogon und Fundament der eschatologischen Unverweslichkeit. Dies freilich nur aufgrund Christi stellvertretender Selbstrückgabe am Kreuz («*in manus tuas*»), wo sein sohnlicher Liebesgehorsam im Heiligen Geist den Tod in ewiges Leben verwandelt.

ANMERKUNGEN

¹ Die ergänzende *äußere* Bedingung der Selbstbewegung – das «In-der-Welt-Sein» der Lebewesen – wird hier nicht eigens behandelt.

² In dieser Hinsicht ist die Selbstbewegung Ausdruck und Mitverwirklichung eines ursprünglich ungeteilten (und je analogisch abgestuften) «Selbstseins». Bei der Selbstbewegung wirken zwar immer bestimmte Teile des lebendigen Körpers auf andere (z.B. das Gehirn bewegt die Glieder), dennoch steht dieses Aufeinanderwirken wesentlich im Dienst des sich selbst bewegenden Ganzen. Die Interaktion zwischen Teil A und Teil B kann zwar eine notwendige Bedingung der Selbstbewegung sein, aber diese Interaktion ist wiederum selber bedingt, da sie ihre kausale Relevanz, d.h. die konkrete Spezifizierung ihres Bedingen-*Könnens*, vom sich selbst bewegenden Ganzen her erhält, dessen Ungeteiltheit somit eine ontologische Vorordnung vor seiner Selbstbewegung besitzt.

³ Die hier aufgeworfene Frage bleibt auch dann ungelöst, wenn wir die Aufarbeitung des Todes «entmythisieren», um ihn als eine rein natürliche, vielleicht sogar rein wissenschaftlich kontrollierbare Angelegenheit zu betrachten, denn auch eine solche «Naturalisierung» kann die Negativität des Todes ihres «Stachels» nicht berauben.

⁴ Dabei darf man die mannigfache Verwobenheit des menschlichen Todes mit dem aller anderen materiellen Lebewesen nicht vergessen.

⁵ Das mag für den deutschen Idealismus ein Fortschritt sein (wenn auch ein tragischer), für Maximus hingegen bedeutet es ein Verfallssymptom: eine sündhafte Selbstentfremdung, ein schuldhafter Freiheitsverlust.

⁶ Dabei wird die Selbstverständlichkeit des wahren Guten durch eine falsche Unmittelbarkeit ersetzt, welche das nur scheinbare Gute mit dem wahren Original verwechselt. Daraus resultiert die Herrschaft der ungeordneten Leidenschaften, aus der nur Christus uns befreien kann.

⁷ Christi zeitliche Existenz liegt vor allem in seinem eigenen ewigen sohnlichen Entschluß zur Menschwerdung bzw. in seiner vorzeitlichen Sendung vom Vater her begründet, aber sie verdankt sich *secundarie* auch dem frei-gehorsamen Jawort der *Virgo Mater*.

⁸ Ein Korollar: Die Wahrheit des Menschen liegt nach dem Gesagten mehr in Christus als im ersten, der Sünde verfallenen Adam. Denn unsere wahre Selbstverwirklichung, unsere wahre Freiheit besteht nicht etwa im leeren, angeblich «neutralen» Wählen-Können, sondern gerade im liebevollen, von Christus (wieder)hergestellten Gehorsam der Kinder Gottes.

HERMANN GEISSLER · ROM

HERZENSHALTUNGEN DES APOSTELS NACH JOHN HENRY NEWMAN

Papst Franziskus ist es ein großes Anliegen, dass die Kirche auf der ganzen Welt missionarischer wird. In seinem programmatischen Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* wendet er sich an alle Gläubigen, «um sie zu einer neuen Etappe der Evangelisierung einzuladen». ¹ Was es bedeutet, ein Apostel und Missionar zu sein, können wir immer wieder neu vom Völkerapostel Paulus lernen.

Für den seligen John Henry Newman war Paulus der «glorreiche Apostel», der «anziehendste unter den inspirierten Verfassern», der «packendste und einnehmendste der Lehrer», für den er «immer eine besondere Verehrung» hegte. ² Von Newman sind vier Predigten hinterlassen, die er zur Gänze dem Völkerapostel widmete. In diesen Ansprachen geht es ihm nicht so sehr um die apostolischen Tätigkeiten, sondern vor allem um die innere Gesinnung, die Herzenshaltungen, die Paulus prägten. Die Ausführungen des englischen Konvertiten haben nichts von ihrer Frische verloren und können auch uns am Beginn des 21. Jahrhunderts helfen, unsere Sendung zum Apostelsein neu zu entdecken und zu vertiefen.

1. Erfahrung der Bekehrung

Niemand kann Apostel sein, wenn er nicht von der Gnade Gottes ergriffen wurde und durch eine tiefgehende Bekehrung gegangen ist. In einer Predigt aus seiner frühen anglikanischen Zeit spricht Newman über *Pauli Bekehrung in ihrer Beziehung zu seinem Amt*. ³ Für Newman ist die Erfahrung der Bekehrung des Saulus die geeignete Einführung in dessen Amt. Was meint er damit?

Bekanntlich war Saulus der Anführer der Christenverfolger. Er billigte die Steinigung des Stephanus, der sterbend für seine Mörder betete. Später

HERMANN GEISSLER FSO, Dr. theol., geb. 1965, seit 1993 Mitarbeiter der Glaubenskongregation des Vatikan und Direktor des Internationalen Zentrums der Newman-Freunde.

erhielt er von den religiösen Autoritäten die Vollmacht, die Jünger des neuen Weges auch in Damaskus ins Gefängnis zu werfen. Doch vor den Toren der Stadt wurde er «durch ein Wunder zu Boden gestreckt und zu dem Glauben bekehrt, den er verfolgte».⁴ Die Bekehrung Pauli ist in erster Linie ein Erweis der Macht Gottes, seines Triumphes über den Feind: «Um seine Macht zu zeigen, fasste er mit seiner Hand mitten in die Schar der Verfolger seines Sohnes hinein und ergriff den tatkräftigsten unter ihnen».⁵ Zugleich ist diese Bekehrung die Frucht des Gebetes von Stephanus: «Das Gebet des Gerechten vermag viel. Der erste Märtyrer hatte mit Gottes Hilfe die Macht, den größten Apostel zu erwecken».⁶ So wird deutlich, dass niemand Apostel sein kann, wenn er nicht auf die verwandelnde Macht Gottes und auf die Kraft des stellvertretenden Gebetes vertraut.

Die Gnade der Bekehrung machte Paulus zu einem leuchtenden Vorbild. Es ist ein Geheimnis der göttlichen Vorsehung, dass Paulus, der aus eigener Erfahrung um die Last menschlicher Schuld und die Kraft des göttlichen Erbarmens wusste, zum geistlichen Vater der Heiden werden sollte: «In der Geschichte seiner Sündenschuld und deren überaus gnadenvollen Vergabung dient er weit mehr als seine Mitapostel zum Beispiel für sein Evangelium, nämlich dass wir alle vor Gott schuldig sind und nur durch seine überschwängliche Freigebigkeit gerettet werden können».⁷ Wie Paulus ist jeder Apostel gerufen, das Erbarmen Gottes zuerst durch sein Leben und dann durch das Wort zu bezeugen.

Durch sein früheres Leben war Paulus ein besonders geeignetes Werkzeug für den Plan Gottes mit den Heiden. Freilich mahnt Newman in diesem Zusammenhang zur Vorsicht, weil die Ausbreitung des Evangeliums zuletzt nicht das Werk eines Menschen, sondern der Gnade Gottes ist. Doch Gott bedient sich in der Regel menschlicher Helfer, um seine Pläne zu verwirklichen. Paulus war für die Heidenmission wie prädestiniert – nicht nur durch sein Wissen und seine Geistesgaben, sondern auch und vor allem durch seinen persönlichen Glaubens- und Bekehrungsweg. Dieser Weg lehrte ihn, an den schwersten Sündern nicht zu verzweifeln, die verborgenen Glaubensfunken in den Menschen zu entdecken, sich in die verschiedensten Versuchungen einzufühlen, in Demut die Fülle der ihm geschenkten Offenbarungen zu tragen und die eigenen Erfahrungen klug für die Bekehrung anderer anzuwenden. So wurde Paulus zu einem «Tröster, Helfer und Führer seiner Brüder», dem «in hohem Maß die Kenntnis des menschlichen Herzens» verliehen war.⁸ Es ist trostvoll zu wissen, dass alle Erfahrungen des Lebens – die positiven, aber auch die negativen – gemäß dem Plan Gottes für die Ausbreitung des Evangeliums nützlich werden können.

Freilich will Newman mit diesem Gedanken nicht sagen, dass jemand schwer gesündigt haben muss, um ein großer Apostel und Heiliger werden zu können. Die früheren Sünden machten Paulus nicht zu einem besseren

Christen, sondern «nur geeigneter für eine bestimmte Absicht in Gottes Vorsehung – geeigneter, als Bekehrter andere zu bekehren».⁹ Newman stellt auch klar, dass Paulus vor seiner Bekehrung nicht ein gottloses oder unsittliches Leben führte. Er gehorchte seinem Gewissen und wandte sich nicht im Stolz gegen Gott. Freilich sündigte er, weil er sein Gewissen nicht hinreichend vom Licht der Heiligen Schrift erleuchten ließ, Jesus nicht vom Alten Testament her, wie etwa Simeon und Hanna, als den verheißenen Erlöser erkannte und deshalb die Jünger des Herrn verfolgte. Welche Schlussfolgerung zieht Newman aus dieser Überlegung für den einzelnen Christen? «Er soll das Licht des Gewissens in sich nähren und ihm folgen, wie Saulus es tat. Er soll sorgfältig die Schriften lernen, wie Saulus es nicht tat. Gott, der sogar Erbarmen hatte mit dem Verfolger seiner Heiligen, wird sicher seine Gnade über ihn ausgießen und ihn zu der Wahrheit führen, die in Jesus ist».¹⁰ Der apostolisch gesinnte Gläubige hört auf die Stimme des Gewissens und auf das Wort der Offenbarung. Er lässt sich stets neu von Gott ansprechen, umgestalten und aussenden.

2. Kenntnis der menschlichen Natur

Die tiefe Vereinigung mit Christus, zu der jede echte Bekehrung führt, bringt Paulus im Galaterbrief mit folgenden Worten zum Ausdruck: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat» (Gal 2, 20). Manche Heilige sind so sehr vom Leben Gottes erfüllt, dass sie sich gleichsam ganz darin verlieren und an der menschlichen Natur scheinbar keinen Anteil mehr haben. Wie Newman in der Predigt *Die charakteristische Gabe des heiligen Paulus* zeigt, gehört der Völkerapostel zur anderen Gruppe von heiligen Menschen, «bei denen die Übernatur sich mit der Natur verbindet, ohne sie zu verdrängen – sie stärkt, sie erhebt, sie veredelt – Menschen, die eben weil sie Heilige sind, Menschen geblieben sind».¹¹ In dieser Predigt, die Newman einige Jahre nach seiner Aufnahme in die katholische Kirche in der Universitätskirche in Dublin hielt, fragt er nach dem besonderen Merkmal, das den Völkerapostel von anderen Heiligen unterscheidet. Seiner Auffassung nach zeichnet sich Paulus vor allem dadurch aus, dass die Fülle der göttlichen Gaben nicht zerstörte, was menschlich an ihm war, sondern es vergeistigt und vervollkommnet hat.

Deshalb konnte Paulus den Menschen mit seinen Stärken und Schwächen, seinen Versuchungen, Sehnsüchten und Neigungen besonders gut verstehen: «Die menschliche Natur, die gemeinsame Natur des ganzen Adamschlechtes spricht und handelt in ihm mit einer kraftvollen Gegen-

wärtigkeit, mit einer körperlichen Fülle, zwar stets unter dem beherrschenden Einfluss der göttlichen Gnade, ohne indes bei all ihrer Unterordnung etwas an wirklicher Freiheit und Kraft einzubüßen. Weil eine solche Kraft des Menschseins in ihm lebt, ist er in folgedessen imstande, mit der ihm besonders eigenen Gabe in die menschliche Natur einzudringen und mit ihr zu empfinden».¹²

Obwohl der Apostel auch vor seiner Bekehrung gewissenhaft lebte, zählt er sich unter die verworfenen Heiden und redet, als wäre er einer von ihnen. Er wusste sich solidarisch mit seinen Mitmenschen, ja mit dem ganzen Geschlecht Adams. Darum war er sich bewusst,

dass eine Natur sein eigen war, fähig genug, sich in all die Vielheit der Gefühle, Pläne, Bestrebungen und Sünden zu verrennen, in die sie sich auch tatsächlich auf der ganzen Welt und bei den meisten Menschen verrannt hatte. Und in diesem Sinn trug er die Sünden aller Menschen an sich, er gesellte sich ihnen bei und sprach von ihnen und von sich, als wären sie ein und dasselbe. Er, ein strenger Pharisäer (wie er sich selbst beschreibt), ohne Tadel nach der Gesetzesgerechtigkeit, der mit ganz gutem Gewissen vor Gott wandelte, der Gott schon in seinen Vätern mit reinem Gewissen diente, er nennt sich anderswo trotz allem einen ruchlosen Heiden, einen Auswurf, bevor die Gnade Gottes ihn rief.¹³

Paulus zeigte nicht mit dem Finger auf andere, sondern wusste, dass Sünde und Begehrlichkeit auch in ihm wohnten. Er kannte die menschliche Natur durch und durch, «weil er in dieser seiner von der Gnade nun geheiligten Natur lebendig erfasste, was sie in ihren Neigungen und Auswirkungen gewesen wäre, wenn sie der Gnade beraubt geblieben wäre».¹⁴ Der missionarische Gläubige bleibt zeitlebens auf dem Weg der Umkehr und der Neuwendung in Christus. Er kann sich in andere Menschen hineindenken, mit ihnen mitfühlen, ihre Kämpfe verstehen, ihre Freuden und Sorgen teilen.

Seine Liebe zur menschlichen Natur zeigt Paulus auch dadurch, dass er heidnische Schriftsteller zitiert. Newman verweist auf drei bekannte Stellen, an denen der Apostel griechische Autoren anführt: Auf dem Areopag in Athen findet er einen Anknüpfungspunkt an einem Altar mit der Inschrift: «Einem unbekanntem Gott» (Apg 17, 23). Die Korinther erinnert er an ein Wort des Dichters Menander: «Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten» (1 Kor 15, 33). Im Brief an Titus zitiert er den Philosophen Epimenides: «Alle Kreter sind Lügner und faule Bäuche, gefährliche Tiere» (Tit 1, 12). Warum erwähnt Paulus heidnische Autoren? Newman antwortet: Weil er «ein ehrlicher Liebhaber der Seelen war. Er liebte die arme Menschennatur mit leidenschaftlicher Liebe, und die Literatur der Griechen lieh ihm nur die Worte dafür; er neigte sich zärtlich und kummervoll über sie, weil er ihre Wiedergeburt und Rettung wünschte».¹⁵ Die Heilsordnung Gottes umfasst

auch die Griechen, ja alle Völker. So klar Paulus lehrt, «dass die Heiden in Finsternis und Sünde und unter der Macht des bösen Feindes lebten, er gibt nicht zu, dass das Auge des göttlichen Erbarmens nicht auch sie erreicht hätte».¹⁶ Der Apostel verabscheut nichts von dem, was echt menschlich ist. Er hat ein großes und weites Herz, weil er davon überzeugt ist, dass Gott das Heil aller Menschen will.

Schließlich betont Paulus, dass alle Menschen Kinder Adams sind, und «der Gedanke, dass alle Menschen Brüder seien, bereitete ihm Freude».¹⁷ Er unterstreicht jedoch nicht nur die Abstammung des Menschengeschlechts von Adam, sondern betrachtet auch «voll Zartgefühl die Gefangenschaft, die Angst, die Sehnsucht und die Erlösung der armen Menschennatur».¹⁸ Denn, wie es im Römerbrief heißt, «die ganze Schöpfung» – die ganze menschliche Natur – «wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes» (Röm 8, 19). Der Apostel darf immer wieder neu daran erinnern, dass alle Menschen den gleichen Ursprung und das gleiche Ziel haben: Sie kommen von Gott und sind berufen zu einem Leben in Gottes Herrlichkeit.

3. Liebe zum eigenen Volk

Newman kommt auch auf die Liebe des Apostels Paulus zu Israel, seinem eigenen Volk, zu sprechen. Wusste er sich mit dem ganzen Menschengeschlecht verbunden, «wie fühlte er erst mit seinem eigenen Volk! Welch ein eigenartiges Gemisch von edlem Stolz, bitter und süß (wenn ich so sagen darf), aber auch von nagendem und erdrückendem Schmerz brachte über ihn der Gedanke an das Volk Israel».¹⁹

Auch nach seiner Bekehrung bleibt Paulus stolz auf die Auserwählung seines eigenen Volkes. Dies wird besonders deutlich im Römerbrief, wo er schreibt: «Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus, der über allem als Gott steht, er ist gepriesen in Ewigkeit. Amen» (Röm 9, 4–5). Mit welcher Dankbarkeit schaut Paulus auf Israel, auf «die höchste und auch die niedrigste unter den Nationen, sein eigenes treues Volk, dessen Ruhm von Jugend auf seiner Gedankenwelt vertraut war und ihn mit Liebe erfüllte».²⁰

Aber dieser dankbare Stolz verbindet sich mit Trauer und Schmerz (vgl. Röm 9, 2). Denn gerade jenes Volk, das jahrhundertlang nach dem Messias Ausschau hielt, ihm den Weg bereitete und ihn ankündigte, nahm ihn nicht auf. Paulus konnte die Verstocktheit der Israeliten verstehen, weil auch er vor seiner Bekehrung dieselben Empfindungen und Gedanken über Jesus hegte. Aus Mitleid wollte er, wie Mose im Alten Bund, für sein Volk in die

Bresche springen (vgl. Ex 32, 11–14), ja um seiner Brüder willen «verflucht und von Christus getrennt sein» (Röm 9, 3). Er war bereit, aus Liebe alles für sein Volk zu geben. «Er trat für sie ein, noch während sie seinen Herrn und ihn selbst verfolgten».²¹ Sein Herz blutet wegen der Herzenshärte Israels, so dass er ausruft: «O teuerstes, o ruhmvolles Geschlecht, o elendiglich gefallenes! So groß und so verworfen!»²²

Zugleich hegt Paulus – trotz allem – Hoffnung für sein Volk. Als er einsehen musste, dass die meisten Israeliten den Herrn Jesus nicht annahmen, tröstete er sich mit der zuversichtlichen Ahnung, dass ihre Verstocktheit den Heiden zum Segen würde und «sie in einer späteren Zeit gerettet würden».²³ So schreibt er im Römerbrief: «Verstockung liegt auf einem Teil Israels, bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben; dann wird ganz Israel gerettet werden» (Röm 11, 25f).

Jeder Christ, der zum Apostel geworden ist, wird in derselben Gesinnung auf seine eigene Familie und sein eigenes Volk schauen: mit dankbarem Stolz für alles Gute und Schöne, das er empfangen hat; in gläubiger Bereitschaft, stellvertretend für jene einzutreten, die den Herrn nicht, noch nicht oder nicht mehr kennen; mit unerschütterlicher Hoffnung auf Gottes Erbarmen für alle.

4. Mitgefühl mit den Gläubigen

In einer Predigt, die Newman ebenfalls in der Universitätskirche in Dublin kurze Zeit später vortrug, geht er näher auf die Liebe des Apostels zu den Christen ein. Diese Predigt hat den Titel *Mitgefühl, die Gabe des heiligen Paulus*. Newman führt darin den Gedankengang der vorausgehenden Predigt weiter und zeigt, mit welcher Zuneigung der Völkerapostel seinen Brüdern und Schwestern im Glauben begegnete. Diese seine *Humanitas* ist eine Tugend, die aus der übernatürlichen Gnade stammt, «obwohl ihr Gegenstand die menschliche Natur als solche ist, ihre Vernünftigkeit, ihre Neigungen, ihre Geschichte. Und das ist jene Tugend, die meines Erachtens für den heiligen Paulus so charakteristisch ist; und er selbst schärft sie so oft in seinen Briefen ein, so, wenn er inniges Erbarmen, Güte, Milde, Sanftmut und dergleichen fordert».²⁴ Wie zeigt sich diese Haltung im Leben und Wirken des Apostels?

Newman hebt hervor, dass Paulus so sehr von der Liebe zu den anderen erfüllt ist, dass er «in der Gesamtausrichtung seines täglichen Denkens seine Gaben und Vorrechte, seine Stellung und Würde fast aus den Augen verliert, dass höchstens der Ruf der Pflicht ihn an sie denken lässt, während er sich selbst nur als gebrechlichen Menschen kennt, der zu gebrechlichen Menschen spricht und aus dem Bewusstsein der eigenen Schwäche gegen die

Schwachen gütig ist».²⁵ Paulus weiß, dass nicht nur die anderen das Erbarmen des Herrn brauchen, sondern auch er selbst. Er nennt sich selber am liebsten Knecht Jesu Christi: «Wir verkündigen nämlich nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns aber als eure Knechte um Jesu willen» (2 Kor 4, 5). Und er bekennt sich zu seiner eigenen Ohnmacht: «Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen; so wird deutlich, dass das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt» (2 Kor 4, 7). Der Apostel weiß um seine Bedürftigkeit und sein Angewiesensein auf Gottes Gnade. Gerade darin bleibt er mit seinen geistlichen Söhnen und Töchtern verbunden.

In seinen Predigten und Briefen kommt Paulus immer wieder auf seine Schwachheit zu sprechen: «Als wir nach Mazedonien gekommen waren, fanden wir in unserer Schwachheit keine Ruhe. Überall bedrängten uns Schwierigkeiten: von außen Widerspruch und Anfeindung, im Innern Angst und Furcht» (2 Kor 7, 5). Über sein Wirken in Korinth bezeugt er: «Ich kam in Schwäche und in Furcht, zitternd und bebend zu euch. Meine Botschaft und Verkündigung war nicht Überredung durch gewandte und kluge Worte, sondern war mit dem Erweis von Geist und Kraft verbunden» (1 Kor 2, 3f). Als er von den Offenbarungen spricht, die der Herr ihm geschenkt hat, verweist er darauf, dass ihm «ein Stachel ins Fleisch» gestoßen wurde, «ein Bote Satans, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe» (2 Kor 12, 7). Auch über schwere innere Kämpfe schweigt er nicht: «Wir wollen euch die Not nicht verschweigen, Brüder, die in der Provinz Asien über uns kam und uns über alles Maß bedrückte; unsere Kraft war erschöpft, so sehr, dass wir am Leben verzweifelten» (2 Kor 1, 8). Und bei seinem Abschied von den Ältesten in Milet sagt er: «Ihr wisst, wie ich vom ersten Tag an, seit ich die Provinz Asien betreten habe, die ganze Zeit in eurer Mitte war und wie ich dem Herrn in aller Demut diente unter Tränen und vielen Prüfungen» (Apg 20, 18f). Warum spricht Paulus mit solcher Offenheit und Natürlichkeit von seinen Schwächen und inneren Kämpfen? Newman führt aus: «Ein Mann, der sich so seiner eigenen Größe entkleidet, sich auf eine Ebene mit seinen Brüdern stellt, sich derart auf das Wohlwollen der menschlichen Natur verlässt und mit solcher Schlichtheit und solch spontaner Offenheit des Herzens redet, ist unmittelbar in der Lage, eine große Liebe zu ihnen zu hegen und eine große Liebe zu seiner Person zu entfachen».²⁶ Apostelsein darf nicht mit weltlichem Heroismus oder menschlichem Perfektionismus verwechselt werden. Gott braucht für die Erfüllung seiner Pläne nicht perfekte, sondern liebende Herzen: Herzen, die von seinem Feuer ergriffen sind, die sich davon läutern und umgestalten lassen, die durch ihr inneres Leuchten andere Menschen anziehen und in Liebe zu Christus führen.

Newman bekräftigt immer wieder, dass die Gnade im Herzen des Apostels Paulus die menschliche Natur nicht verdrängt, sondern heilige und

erhöhte. Er bewahrte alles, was menschlich, doch nicht sündhaft war. Er lebte in der Gemeinschaft mit seinem geliebten Herrn und war doch stets empfänglich für die Empfindungen der Menschen und der Welt um ihn herum. Newman sieht hier die eigentliche Mitte der paulinischen Herzenshaltung:

Wie wunderbar! Er, der seine Ruhe und seinen Frieden in der Liebe Christi besaß, war ohne die menschliche Liebe nicht ausgefüllt; er, dessen höchster Lohn in der Anerkennung Gottes bestand, hielt Ausschau nach dem Beifall seiner Brüder. Er, der einzig vom Schöpfer abhing, machte sich dennoch abhängig vom Geschöpf. Im Besitze dessen, was unendlich war, wollte er dennoch das Endliche nicht mischen. Er liebte seine Brüder nicht nur «um Jesu willen» – um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen –, sondern auch um ihretwillen. Er lebte in ihnen; er fühlte mit ihnen und für sie; er war um sie besorgt; er kam ihnen zu Hilfe, dafür aber sehnte er sich nach ihrem Trost. Sein Geist war wie ein Musikinstrument, eine Harfe oder eine Violine, deren Saiten, ohne berührt zu werden, in Schwingung geraten durch die Töne, die von anderen Instrumenten kommen, und getreu seiner eigenen Weisung hat er sich stets «gefremt mit den Fröhlichen und hat geweint mit den Weinenden» (Röm 12, 15); und so war er der am wenigsten schulmeisterliche aller Lehrer und der mildeste und liebenswürdigste aller Vorgesetzten.²⁷

Besonders stark war die Verbundenheit des heiligen Paulus mit seinen Freunden und Mitarbeitern, und zwar in allen Situationen des Lebens. Er freute sich, «dass Stephanus, Fortunatus und Achaikus zu mir gekommen sind» (1 Kor 16, 17). Sein Geist hatte «keine Ruhe, weil ich meinen Bruder Titus nicht fand» (2 Kor 2, 13). «Aber Gott, der die Niedergeschlagenen aufrichtet, hat auch uns aufrichtet, und zwar durch die Ankunft des Titus» (2 Kor 7, 6). Er sandte Grüße nach Rom an Phöbe, an Priska und Aquila und «die Gemeinde, die sich in ihrem Haus versammelt», an Epänetus, an Maria, an Andronikus und Junias und an viele andere Brüder und Schwestern (vgl. Röm 16). Er berichtete, dass Epaphroditus «so krank war, dass er dem Tod nahe war. Aber Gott hatte Erbarmen mit ihm, und nicht nur mit ihm, sondern auch mit mir, damit ich nicht vom Kummer überwältigt würde» (Phil 2, 27). Er klagte, «dass sich alle in der Provinz Asien von mir abgewandt haben» (2 Tim 1, 15), und an anderer Stelle: «Bei meiner ersten Verteidigung ist niemand für mich eingetreten; alle haben mich im Stich gelassen. Möge es ihnen nicht angerechnet werden» (2 Tim 4, 16). Von seinen Getreuen wandten sich manche von ihm ab: «Demas hat mich aus Liebe zu dieser Welt verlassen [...]. Nur Lukas ist noch bei mir» (2 Tim 4, 10f). Und am Schluss des 2. Briefes an Timotheus schreibt er: «Grüße Priska und Aquila und die Familie des Onesiphorus! Erastus blieb in Korinth, Trophimus musste ich krank in Milet zurücklassen. Beeil dich, komm noch vor dem Winter! Es grüßen dich Eubulus, Pudens, Linus, Klaudia und alle Brüder» (2

Tim 4, 19–21). Welche Liebe, welches Vertrauen, welche Feinfühligkeit und auch welches Mitleiden und welcher Schmerz kommen in diesen Worten zum Ausdruck! Newman ist davon ergriffen und schreibt: Paulus, «der besondere Künder der göttlichen Gnade, ist auch der besondere Freund und Vertraute der menschlichen Natur. Er, der uns das Geheimnis der höchsten göttlichen Ratschlusse enthüllt, bekundet zu gleicher Zeit das zarteste Interesse an der Seele des einzelnen Menschen».²⁸ Der Apostel hat ein weites Herz, er denkt an die ganze Welt und betet für alle. Aber er wendet sich zugleich mit großer Liebe und Einfühlsamkeit dem einzelnen Menschen zu, weil er um seine einzigartige Würde und Berufung weiß und weil ihm das Heil jedes Einzelnen am Herzen liegt.

Aufgrund dieser Haltungen leuchtet unmittelbar ein, dass Paulus ent-rüstet war, wenn er in den christlichen Gemeinschaften Eifersüchteleien, Feindschaften und Parteiungen wahrnehmen musste. Er bezeichnete diese Verfehlungen

nicht nur als einen Schimpf gegen seinen Heiland, sondern als einen Angriff auf jene gemeinsame Natur, die uns, jedem einzelnen, Anrecht gibt auf den Titel Mensch. Da er diese gemeinsame Natur liebte, so machte es ihm Freude, alle, die an ihr teilhaben, als Einheit zu sehen, mochten sie auch über die ganze Erde zerstreut sein. Er fühlte mit ihnen allen, wo immer und wer immer sie waren; und er empfand es als eine besondere durch das Evangelium geschenkte Gnade, dass die Einheit der menschlichen Natur hinfort in Jesus Christus anerkannt und wiederhergestellt wurde. Der Parteigeist war also, auch wenn es nicht bis zur Spaltung kam, dem Geist des Apostels schlechthin zuwider und ein Ärgernis für ihn.²⁹

Den Korinthern, die zerstritten waren, weil einige zu Paulus, andere zu Apollos, wieder andere zu Kephas und einige zu Christus hielten, stellte er die Frage: «Ist denn Christus geteilt?» (1 Kor 1, 13). Bei den durch die Gnade erneuerten Menschen «gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles und in allen» (Kol 3, 11). Der Apostel trägt den Wunsch und das Gebet Jesu, dass alle eins seien, tief in seinem Herzen. Er ist Diener der Einheit in Christus und weiß, wie sehr die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses von der Einheit abhängt: «Alle sollen eins sein [...], damit die Welt glaubt» (Joh 17, 21).

5. Kampf und Gottvertrauen

Aus der katholischen Zeit Newmans sind uns kurze Notizen zu einer Predigt zum Thema *Der heilige Paulus als Urbild der missionarischen Kirche* er-

halten. Die Grundgedanken dieser frei gehaltenen Predigt vervollständigen die Ausführungen über die Herzenshaltungen des Apostels.

Newman beginnt diese Predigt mit dem Hinweis, dass Paulus vor allem ein Sämann des Wortes war: «Er säte an allen Orten». Und er war ein Kämpfer – nicht nur, wie David, gegen Goliath, sondern «gegen die ganze Welt».³⁰ Was Paulus begonnen hat, wird von der Kirche an allen Orten und zu allen Zeiten fortgeführt. Doch nicht nur das Aussäen geht weiter, sondern auch der Kampf.

Paulus ist dafür ein Urbild: Er kämpfte gegen die Zeloten aus dem Judentum; man denke etwa an den Eid der vierzig Männer, die weder essen noch trinken wollten, bis sie Paulus getötet hätten (vgl. Apg 23, 12); und er kämpfte gegen die Fanatiker aus dem Heidentum, wie beispielsweise der Aufruhr der Silberschmiede in Ephesus zeigt (vgl. Apg 19, 21ff). Er musste sich auch mit den Gleichgültigen auseinandersetzen, wie zum Beispiel mit dem Statthalter Festus, der ihn für verrückt erklärte (vgl. Apg 26, 24), oder mit den Philosophen auf dem Areopag, die ihn nach seiner Rede über die Auferstehung verspotteten und auf ein andermal vertrösteten (vgl. Apg 17, 32).

Newman wendet diese Ausführungen auf seine Zeit an: Die Kirche im England des 19. Jahrhunderts hatte gegen fanatische Evangelikale und gegen gleichgültige Staatsmänner zu kämpfen. Die einen bezeichneten Rom als Antichristen, die anderen kümmerten sich bloß um ihren politischen Vorteil. Gewiss dürfen wir diese Gedanken auch auf unsere Zeit übertragen: Aggressive Feindschaft auf der einen und Gleichgültigkeit auf der anderen Seite machen es vielen Menschen heute schwer, die Botschaft des Evangeliums anzunehmen und zu bezeugen.

Newman ist aber in keiner Weise pessimistisch, sondern voll Zuversicht: «Die ehrfurchtgebietende Einheit der Kirche ist unser Trost». Sie zeigt, «dass die Kirche von Gott kommt» und «ihr nichts fremd oder neu ist».³¹ Das führt ihn zur abschließenden Feststellung, die ein bleibender Aufruf für alle Glieder der Kirche ist: «Unsere Aufgabe besteht darin zu säen und zu kämpfen, und den Rest Gott zu überlassen».³²



Es beeindruckt, dass Newman in seinen Pauluspredigten keine großen Missionsstrategien entwirft und auch nicht die beeindruckenden Aktivitäten des Völkerapostels herausstreicht. Nicht das äußere Tun scheint für ihn maßgebend zu sein, sondern die Gesinnung des Herzens, aus der alles Denken, Reden und Handeln wie aus einer lebendigen Quelle hervorströmt. Man kann sagen, dass Newman in diesen Predigten – ausgehend von Paulus – das innere Profil eines apostolisch gesinnten Menschen umreißt. Wesentliche

Mosaiksteine für dieses Profil sind: die Bereitschaft zur Bekehrung, die Gottes Gnadenkraft zu einer persönlichen Erfahrung und dadurch das eigene Leben zu einem Vorbild für die anderen macht; die Kenntnis der menschlichen Natur, die dazu verhilft, sich in andere hineinzudenken, mit ihnen mitzufühlen, ihre Freuden und Sorgen zu teilen; die Liebe zum eigenen Volk, die sich in Dankbarkeit, in stellvertretender Hingabe und in zuversichtlicher Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit für alle zeigt; das Mitgefühl mit den Gläubigen, das dazu anspornt, allen alles zu werden; den Mut zum geistlichen Kampf, ohne den es in dieser Welt nicht möglich ist, Menschen zum Evangelium zu führen; vor allem aber das unerschütterliche Vertrauen auf die Macht des Wortes Gottes. Denn unsere Aufgabe besteht darin, den Samen des Wortes großzügig auszusäen und es Gott zu überlassen, wann und wie der Same Frucht bringt.

ANMERKUNGEN

¹ PAPST FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben «Evangelii gaudium» über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, 24. November 2013, Nr. 1.

² John Henry NEWMAN, *Deutsche Predigten, X. Band*, Stuttgart 1964, 127.

³ John Henry NEWMAN, *Deutsche Predigten, II. Band*, 9. Predigt, Stuttgart 1950, 111–123.

⁴ Ebd., 112.

⁵ Ebd., 113.

⁶ Ebd., 112.

⁷ Ebd., 115.

⁸ Ebd., 118.

⁹ Ebd., 118f.

¹⁰ Ebd., 123.

¹¹ John Henry NEWMAN, *Deutsche Predigten, X. Band*, 7. Predigt, Stuttgart 1964, 112–127, 113.

¹² Ebd., 117.

¹³ Ebd., 118.

¹⁴ Ebd., 119.

¹⁵ Ebd., 119f.

¹⁶ Ebd., 120.

¹⁷ Ebd., 121.

¹⁸ Ebd., 121.

¹⁹ Ebd., 121.

²⁰ Ebd., 121f.

²¹ Ebd., 123.

²² Ebd., 122.

²³ Ebd., 123.

²⁴ John Henry NEWMAN, *Deutsche Predigten, X. Band*, 8. Predigt, Stuttgart 1964, 128–144, 131f.

²⁵ Ebd., 132.

²⁶ Ebd., 135.

²⁷ Ebd., 137.

²⁸ Ebd., 140.

²⁹ Ebd.

³⁰ John Henry NEWMAN, *Sermon Notes*, London 1913, 62–64, 62. Der Originaltitel der Predigt, die Newman am 23. Februar 1851 gehalten hat, lautet: «On St. Paul the Type of the Church as Missionarising».

³¹ Ebd., 62f.

³² Ebd., 63.

dossier: «charlie hebdo» und die folgen

JEAN DUCHESNE · PARIS

DIE AMBIVALENZ VON «JE SUIS CHARLIE»

Wie der Krieg des 21. Jahrhunderts aussieht, wissen die Franzosen jetzt. Er kommt nicht mit einmarschierenden Armeen oder in einer atomaren Apokalypse, sondern er entsteht in ihrer Mitte. Junge Menschen wachsen in ihrer Republik auf, lernen im Ausland das Töten, und bringen den Krieg nach Frankreich – im Namen ihrer Religion.

Das Massaker an den Journalisten und Zeichnern des Satiremagazins *Charlie Hebdo* ist reich an Symbolik: Mit zahlreichen Karikaturen hatte das Magazin den Islam und seinen Propheten Mohammed verspottet. Nun kam die Rache. Dabei muss man natürlich sagen, dass *Charlie* sich selbst als «gemeine, böse Zeitschrift» inszenierte. Als solche hat sie alle Religionen verhöhnt, am meisten den Katholizismus und seine Priester. Daneben verspottete man gerne Polizisten, Politiker und alles, was nach Institution roch. Nichts ist heilig – diese Haltung hat in Frankreich Tradition, spätestens seit der Abschaffung des Königtums von göttlichen Gnaden.

Die Geschichte um *Charlie* entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Am Tag nach den Morden vom 7. Januar ging die Botschaft durch alle Medien: «Je suis Charlie». Was auch immer man mit diesem Slogan assoziiert, in jedem Fall war sein Unterton: «Ich identifiziere mich mit diesen Bilderstürmern. Ihr könnt uns nicht alle abschlagen. Die Meinungsfreiheit kann man nicht unterdrücken. Die Demokratie wird diesen Fanatismus überleben!»

Wenige waren sich bewusst, wie widersprüchlich es ist, für ein höchstes Gut einzutreten – Je suis Charlie! – und gleichzeitig dafür zu eifern, dass alles verächtlich gemacht werden darf und soll. Eigentlich wird Sprache hier untergraben und zerstört. Das Phänomen taucht bei der Zeitschrift *Charlie Hebdo* selbst auf, die sich als klugen und idealistischen Weltbeobachter geriert – und sich gleichzeitig als «gemein und böse» inszeniert.

JEAN DUCHESNE, geb. 1944, Mitbegründer der *Communio* in Frankreich, 1978-2007 Berater Kardinal Jean-Marie Lustigers, Mitarbeiter von Louis Bouyer, seit 2005 Berater von Kardinal André Vingt-Trois.

Aber welche Meinungsfreiheit bleibt übrig, wenn Worte in ihr Gegenteil verdreht werden und es unmöglich wird, in der Öffentlichkeit ehrlich seine Meinung auszusprechen? Während das Heilige zu etwas Obszönem erklärt wird, feiert man das Recht, alles, was anderen lieb und teuer ist, verhöhnen zu dürfen. Dieses Recht auf Entheiligung bekommt selbst einen heiligen Charakter – wenn dieses Wort nicht verboten wäre –, so dass wir immer noch bei der gleichen Sache sind. Diese ist nun aber auf den Kopf gestellt.

In 1984 hat George Orwell schon geahnt, dass jeder Totalitarismus die Sprache angreift und ihre reichhaltige Bedeutung auszuschalten versucht. Damit will er das Denken einengen. Natürlich ist das heutige Frankreich nicht die fiktive Welt von 1984. Die Republik wird nicht von *Big Brother* beherrscht. Aber ihre Fundamente werden untergraben, weil sie eine Schwäche für – um es freundlich auszudrücken – Humor hat. In Wirklichkeit tritt damit unkontrolliertes Gelächter an die Stelle vernünftiger Rede, die allein die Grundlage einer Zivilisation sein kann. Das erinnert an eine Szene in William Goldings *Der Herr der Fliegen*. Ein ehrgeiziger Junge will die Kinder anführen. Doch er macht einen großen Fehler, den er auf keine Weise rechtfertigen kann. Wie kann er die anderen für sich gewinnen? Er öffnet den weinerlichen Ton seiner Kritiker nach. Alles beginnt zu kichern, zu lachen und schließlich wild zu tanzen. Der Junge erreicht sein Ziel. Jeder Unsinn kann sich durchsetzen, wenn er unmittelbar für Entertainment sorgt.

Weitere Widersprüche: Als man nach dem 7. Januar im Fernsehen mitverfolgte, wie die Polizei den Mördern auf die Spur zu kommen suchte, musste man unwillkürlich an die tumben Polizeikommandos denken, die *Charlie* gerne karikierte. Oder: Die gleichen Leute, die am 11. Januar Massenkundgebungen für Charlie organisierten, hatten vergessen, dass sie vor zwei Jahren ähnliche Veranstaltungen für sinnlos erklärt hatten. Damals war gegen gleichgeschlechtliche Partnerschaften protestiert worden, gegen die Untergrabung von Sprache, wenn das Wort «Ehe» einfach neu besetzt wird.

Frankreich hofft in diesen Tagen, dass die Wunden heilen und es weiter gehen kann. Zwei große Fragen bleiben dabei. Die erste lautet: Welche Rolle wird die französische Gesellschaft der Religion einräumen? Die Trennung von Staat und Kirche im Jahr 1905 barg viele schmerzhaft Konflikte. Im alltäglichen Leben der Republik hat man seitdem einige Kompromisse gefunden, aber das Kernproblem bleibt. Was bedeutet die religiöse Neutralität des Staates – zum Beispiel in der Frage nach dem Recht auf öffentliche religiöse Meinungsäußerung?

Für die Mehrheit der Säkularisten – eine Fraktion, die in dem Maße wächst, in dem das kirchliche Leben zurückgeht – ist Religion eine strikt aufs Privatleben beschränkte Angelegenheit. Man glaubt, dass Religion eher heute als morgen verschwinden wird, und dass eine offizielle Anerkennung ihre Existenz nur künstlich verlängern würde. Eine Auseinandersetzung

mit Religion erscheint als Widerspruch gegen den Lauf der Geschichte. Im Grunde sind die Säkularisten davon überzeugt, dass Religion ein Euphemismus für Fanatismus ist. Jeder Glaube an etwas Absolutes führt aus ihrer Perspektive zu Krieg; die Welt wird erst Frieden finden, wenn sie frei von Religion geworden ist. Dagegen machen Gläubige deutlich, dass sie sich nicht für ihren Glauben schämen und diesen auch nicht für gesellschaftsfeindlich halten. Die Neutralität des Staates muss nicht bedeuten, dass man neutralisiert oder unterdrückt, was die einzelnen Bürger als lebenswichtig erachten.

Heutzutage ficht die säkulare Gesellschaft die französischen Christen nicht an. Sie können zwischen Gott und Caesar unterscheiden. Es sind vielmehr die ideologisierten Säkularisten, die sich wünschen, dass alle Gläubigen zum Schweigen gebracht werden, bis sie wirklich verschwunden sind und sich ihre religionskritische Diagnose erfüllt hat. In der Zwischenzeit beanspruchen sie für sich das Recht, dass niemand ihnen widersprechen darf. Wer ihre Meinung nicht teilt, wird öffentlich als Sekte gebrandmarkt. Wir brauchen eine neue Haltung der Akzeptanz und des Respekts für religiöse Gemeinschaften, denn sie sind ein Teil Frankreichs.

Die zweite große Frage fasst den Islam ins Auge. Wie können Muslime mit einer Haltung der Intoleranz gegenüber ihrer Religion umgehen? Es ist für sie schwieriger als für Christen; schließlich wurde Jesus vor seiner Auferstehung gekreuzigt, und die Kirche kennt weitaus schwerere Verfolgung. Es ist weniger die Lehre Mohammeds als die Situation in Frankreich, die für Muslime herausfordernd ist, denn sie ist wahrscheinlich ohne Präzedenzfall: Sie finden sich als Minderheit wider, ohne realistische Chance, dies in absehbarer Zukunft zu ändern. Sie werden nicht offiziell unterdrückt – höchstens aufgrund ihres ethnischen, meist nordafrikanischen Hintergrundes. Sie werden sogar dazu eingeladen, nach den Regeln der Demokratie zu spielen. Das beinhaltet nicht nur Meinungs- und Religionsfreiheit – und sogar das Recht, zu missionieren –, sondern auch den Anspruch an sie, die anderen zu respektieren.

Wie können französische (und europäische) Muslime sich in einer solchen Situation verhalten? Niemand kann ihnen von außen helfen. Wir können nur unsere Erfahrung als Christenheit teilen, die viele Widerstände überlebt hat. Nicht indem sie sich militärisch oder politisch durchsetzte (das war die Ausnahme, beim Islam hingegen die Regel); auch nicht, indem sie häretische Bewegungen aus ihrer Mitte angriff (diese Phase hat der Islam hinter sich); sondern indem sie sich der Kritik an ihren Quellen sowie an ihrer geistlichen und theologischen Entwicklung stellte.

Die schrecklichen Ereignisse von Paris könnten trotz allem den Weg bereiten für eine heilsame Krise des Islams und aller Länder mit muslimischer Bevölkerung.

Aus dem Englischen übersetzt von Philip Geck.

WIR UND DIE ANDEREN: DER KRIEG DER BILDER

Beim *marche républicaine*, dem Gedenkmarsch vom 11. Januar 2015, fiel mir folgendes Plakat auf: *Juifs, chrétiens, musulmans – bisounours vaincra* («Juden, Christen, Muslime – Glücksbärchis werden siegen»)¹. Diese Parole deutet an, religiöse Differenzen seien einzig zu überwinden durch den Regress in eine Welt des Märchenhaften, der Kindheit, frei von Religion und sonstigen Eigenheiten. Das Plakat erinnerte mich an die gemeinschaftlich erlebten Gefühle nach dem 11. September 2001. «Nichts wird sein wie zuvor», sagte man. Doch es wurde noch schlimmer. Wir wurden Zeugen einer Gefühlsverwirrung, die in die beständige Wiederholung der gleichen Fehler und in einen verbrecherischen Krieg mündeten. «Die Dinge falsch zu benennen», sagt der Rapper Abd al Malik (Camus zitierend), «fügt dem Elend der Welt noch weiteres hinzu.»

Möchte man vermeiden, dass sich die Geschichte wiederholt, darf man sich nicht in den Ursachen der Katastrophe irren. Andere als ich haben sich den – durchaus realen – materiellen Ursachen gewidmet: die Verwahrlosung der Banlieues, Schulabbrüche, das Desaster in unseren Gefängnissen etc. Jedoch müssen wir uns der Frage nach den intellektuellen Motiven für den Angriff auf *Charlie Hebdo* stellen. Alle gutmenschlich naiven «Glücksbärchis» treten vereint auf, um «unsere Werte» gegen die «Barbarei» zu schützen. Wir wollen zur Abwechslung einmal versuchen, die «Barbaren» zu verstehen.

Am Anfang steht das biblische Verbot, Gott darzustellen. Eigentlich basiert die Bibel hier auf Unmöglichem: So einfach es scheinen mag, Statuen von Lokalgottheiten herzustellen, mit klaren Funktionen wie Liebesabenteuern etc., so unmöglich scheint es, den einen, unsichtbaren Schöpfer-Gott zu zeichnen.

Mit dem Christentum ändert sich nun diese Praxis. Zuerst werden Christus und die Heiligen dargestellt, anschließend werden deren Bilder verehrt. Das gefällt nicht allen, so ist es das Anliegen der Ikonoklasten, diese zu zerstören. Doch zum Zweiten Konzil von Nicäa (787) ist die große

OLIVIER BOULNOIS, geb. 1961, ist Philosoph, Studiendirektor an der École Pratique des Hautes Études und Professor am Institut Catholique in Paris. Zuletzt erschien von ihm das Buch «Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Age» (Paris 2008).

theologische Rechtfertigung gefunden: Christus ist ganz Mensch und ganz Gott; in der Verehrung seines sichtbaren menschlichen Bildes wird seine unsichtbare göttliche Realität verehrt. Hier gründet die große Ikonentradition des Ostens.

Im Gegensatz dazu wird in der westlichen Kunst der Schwerpunkt auf die Freiheit des Künstlers gelegt. Dies führt im 12. Jahrhundert zur Darstellung Gottes, des unsichtbaren Vaters, als Greis. Jedoch hat diese künstlerische Praxis, die sich etwa in der Sixtinischen Kapelle zeigt, nie eine theologische Rechtfertigung erfahren. Den unsichtbaren Gott darstellen – die religiöse Kunst des Ostens ist dem Westen auf diesem Terrain nicht gefolgt.

Seither hat sich die Kunst im Westen jeder Freiheit zur Gottesdarstellung geöffnet. Abgebildet zu werden heißt jedoch auch für Gott, dem Spott ausgeliefert zu sein. Was nicht verbildlicht ist, kann auch nicht karikiert werden. In seiner Inkarnation war Christus selbst der Beleidigung ausgesetzt, was wiederum die Entstehung einer eigenen Gattung der frommen Darstellung zeitigte (denken wir z. B. an Fra Angelicos außergewöhnliche «Verspottung Christi» in St. Marco, Florenz). Die Identifikation mit der Beleidigung ist für den Christen ja sogar der Weg der Heiligung: «Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen [...]!» (Mt 5, 11). Dabei hatte diese doppelte Auslieferung an die Blicke und an die Beleidigung die Zerbrechlichkeit des Bildes gefördert, so dass sein Wert kippen konnte. Seit dem 19. Jahrhundert tauchen Karikaturen Christi, der Jungfrau Maria und der Heiligen auf. Sie erscheinen häufig im Kontext antiklerikaler – für jene Zeit unglaublich heftiger – Karikaturen.² Den Klerus zu karikieren ist dabei so alt wie die Glossen mittelalterlicher Manuskripte: Jene Kritzeleien sind oft das Werk von Klerikern, die die Laster ihrer Mitbrüder kritisieren. Somit reiht sich *Charlie Hebdo* in eine westliche Tradition christlicher und postchristlicher Kunst ein.

Der Islam hat den gleichen biblischen Ausgangspunkt: ein striktes Verbot von Gottesdarstellung, ja ein prinzipielles Bilderverbot in sakralen Räumen. Das wahrhaft verehrungswürdige ist der Koran, die Buchwerdung Gottes. Da der Islam keiner Inkarnation Rechnung tragen muss, geht er den zum Christentum entgegengesetzten Weg: der Prophet wurde in die Unsichtbarkeit Gottes absorbiert. Je nach Epoche und Region gab es verschiedene Ansätze. Am Anfang des Islams gibt es eine Fülle von Mohammed-Darstellungen, wovon die bekanntesten wohl die Bilder über die «Himmelfahrt des Propheten» sind. Man kann in der Schia fast von so etwas wie einer Ikonentradition sprechen, denn Mohammed und die großen Heiligen der Schia, angefangen mit Ali, werden abgebildet. Dagegen weicht die Sichtbarkeit in bestimmten sunnitischen Schulen graduell einer gewissen Absorption in göttliche Heiligkeit. Mohammed erscheint zunächst umgeben von einem Nimbus aus Flammen, anschließend wird sein Gesicht, wie auch das der anderen Propheten, durch einen Schleier verhüllt und schließlich entschwin-

det er in etwas wie einem Feuerkranz. Im 19. Jahrhundert sieht man seinen ganzen Körper in goldenen Flammen verzehrt.³ Die Ablehnung, Propheten darzustellen, erklärt sich also weder zwingend aus dem Ursprung, noch ist diese einheitlich, doch scheint sie heute mehrheitlich gültig. Vor allem aber scheint es zum Kennzeichen religiöser Orthodoxie geworden zu sein, und das mit zum Teil komischen Folgen: Der Film *Mohammed – Der Gesandte Gottes* (1976) zeigt ein «Leben Mohammeds», in dem dieser kein einziges Mal auf dem Bildschirm erscheint.

Schlicht ein Bild des Propheten (oder eines Propheten) vorzustellen, wird von der Mehrheit der Muslime als anstößig empfunden. Eine Karikatur stellt daher eine doppelte Beleidigung dar. Sind das alles jüngere Radikalisierungen und fundamentalistische Interpretation? Wahrscheinlich. Aber obliegt es dem französischen Staat, der Welt die richtige Interpretation des Islams vorzuschreiben? (Um dies zu verschleiern, wird auf allen Kanälen gebetsmühlenartig wiederholt, dies alles habe nichts mit dem Islam zu tun, niemand müsse sich stigmatisiert fühlen...) Ich befürchte dies wäre eine unendliche Aufgabe.

Wir befinden uns also in einem Teufelskreis: Für «uns» ist die Karikatur, aus der Meinungsfreiheit abgeleitet, zum Menschenrecht geworden. Für viele Muslime rührt es an das Teuerste überhaupt. Und tatsächlich zwingt der Westen dem Osten die Herrschaft der Bilder auf, die seiner christlichen oder postchristlichen Geschichte entspringt. Hier treten zwei semiotische Systeme in Konflikt.

Wie Worte und Gesten können auch Bilder verletzen. Nun ist für viele eine Mohammed-Karikatur nicht nur eine Darstellung, sondern eine *Handlung*, die das Heiligste berührt. Zu den (allgemein verurteilten) psychischen Foltermethoden in Guantanamo gehörte das Urinieren auf einen Koran. Versuchen wir uns in die Lage eines Katholiken zu versetzen, der mit anschauen müsste, wie auf eine Hostie uriniert wird. Dabei geht es bewusst um die Handlung und nicht um die *Darstellung*, wie jemand uriniert. Hier liegt das Herz des Widerspruchs: Die Karikaturisten meinen eine Beleidigung *darzustellen* (sie meinen, einen Auswuchs des Islams abzubilden bzw. anzuprangern) – tatsächlich wird es von traditionellen Muslimen als das *Begehen* der Beleidigung aufgefasst. Die Zeichner verstehen sich als Verteidiger der Freiheit, darzustellen; die Darstellungen aber zeitigen reale Folgen.

Man wird einwenden, es sei die große Tradition des französischen Antiklerikalismus. Sicherlich. Aber damit das Argument zieht, bräuchte es im Islam so etwas wie einen Klerus. Wir gehen wie gewohnt vom katholischen Modell aus. Ohne den Klerus wäre es nicht die Hierarchie, die Hiebe abbekommt, sondern alle Gläubigen.

Von hochgelehrten Spezialisten hören wir Forderungen nach einem Ende selbsternannter Imame, oder den Wunsch nach mehr körperschaftli-

cher Organisation, um jemanden zu haben, mit dem man verhandeln kann. Warum nicht gleich verlangen, dass die Muslime sich Bischöfe und einen Papst wählen? Auch die sakrosankte Laizität wird beschworen, aber dazu bräuchte der Begriff erst einmal eine einheitliche Bedeutung. In Europa sieht man was er bedeutet: Im Laufe der mimetischen Rivalität mit der Kirche, hat es der Staat Stück für Stück geschafft, sich von ihr zu trennen und ihre Macht auf das *forum internum* zu reduzieren. Es fällt jedoch schwer, sich vorzustellen, was dies im konkreten Fall muslimischer Länder bedeuten soll.

Sollte die negative Laizität, die keinen Glauben anerkennt, eine Laizität werden, die keinen Glauben respektiert? Hohe Staatsautoritäten offenbaren ihre Ignoranz gegenüber dem Phänomen, wenn sie Töne wie «Écrasez l'infâme! – Zermalmt die Niederträchtige!» anschlagen. Sie glauben fest, dass Religionen Privatmeinungen seien, die sich in der Moderne auflösen ließen. Sie sehen nicht, dass dem Gläubigen seine Religion «innerlicher ist, als er selbst» (Augustinus). Man mag dies begrüßen oder bedauern, aber nur der Glücksbärchi-Gutmensch wird es ignorieren.

Eines ist sicher und bedenkenswert: die Dichotomie «unsere Werte» vs. «die Barbarei» wird uns nur tiefer in den Teufelskreis treiben, statt uns zu befreien, wenn wir nicht bereit sind, uns selbst zu hinterfragen. Andernfalls erfüllen wir wider Willen die Erwartungen der Al Qaida-Strategen.

Gegen ihresgleichen sind die naiven «Glücksbärchis» die tolerantesten Wesen: infantil lächelnd, demokratisch gesinnt und voller lustiger Bildchen. Wenn sie aber den anderen gegenüber ihren laizistischen Frieden durchsetzen wollen, dann befürchte ich, dass ihnen kein anderes Mittel als die Gewalt bleibt. Der Bilderstreit droht zum realen Krieg zu werden.

Aus dem Französischen übersetzt von Raphael Schadt.

ANMERKUNGEN

¹ Die «bisounours» sind Zeichentricksfiguren, die unter dem Namen «Care Bears» in den 80er Jahren in den USA entstanden und in Deutschland «Glücksbärchis» genannt wurden. Der Name wird im Französischen metaphorisch für gutgläubige Naivität, Wirklichkeitsfremdheit und Träumerei verwendet.

² Vgl. François BOESPFLUG, *Caricaturer Dieu?*, Paris 2006.

³ Vgl. DERS., *Le prophète de l'islam en images*, Paris 2013.

JOHANNES HOFF · LONDON / WIEN

TOLERANZ IN EINEM POSTLIBERALEN ZEITALTER

Was wir von einem päpstlichen Faustschlag lernen könnten

Als der britische Premier David Cameron im Frühjahr 2014 erklärte, «wir sollten unserem Ansehen als ein christliches Land mehr Vertrauen entgegen bringen», ging ein Aufschrei durch die liberale Presse. Eine Gruppe von mehr als 50 säkularen Humanisten und Atheisten ergriff umgehend das Wort und erklärte in einem offenen Brief des *Daily Telegraph*, Cameron spalte die Gesellschaft. Großbritannien ein *christliches* Land? Oder gespalten zwischen Christen und Nicht-Christen?

Einem Kommentar des Erzbischofs von Canterbury folgend muss man Camerons medienwirksam platzierte Botschaft relativieren. Aber das berühre nicht ihren harten Kern. Das gelebte Christentum sei zwar im Rückzug begriffen. Unter den Gesichtspunkten von Ethik, Recht, Gesetz und Wertvorstellungen stehe Großbritannien aber weiterhin in einer christlichen Tradition. Der Guardian brachte diese Stellungnahme treffend auf den Punkt: «Britain a Christian country? Mostly, says Archbishop of Canterbury.»

Interessanter als die aufgeregte Reaktion der Säkularisten war vor diesem Hintergrund die Stellungnahme führender Repräsentanten nicht-christlicher Religionen: Für Muslime, Sikhs, Juden und Hindus sei es leichter in einer christlichen als in einer säkularen Gesellschaft zu leben. Von daher die Schlagzeile der Daily Mail zur Stimme der nicht-christlichen Religionen: «Britain IS a Christian country – and we respect that.»

Nach dem *post-liberal turn* anglophoner Theologie und Philosophie würde die überwältigende Mehrheit englischsprachiger Theologinnen und Theologen sich durch dieses Feedback bestätigt fühlen. Man ist tolerant gegengüber Muslimen, Juden, Hindus und Atheisten, und hat gelernt, ihnen mit Respekt zu begegnen, *gerade weil* man sich den Grundwerten des Christentums verpflichtet weiß. Um das zu begreifen, brauchen Christen keinen Nachhilfeunterricht in säkularer Philosophie. Säkularisten können kein Vorrecht beanspruchen, den Prinzipien von Freiheit und Toleranz in der Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen. Ihre Perspektive stellt günstigsten-

falls eine unter mehreren Perspektiven auf das Leben in einer pluralistischen Gesellschaft dar. So zumindest die britische Sicht.

In Kontinentaleuropa wird das anders gesehen. Unter dem Einfluss von Jürgen Habermas unterschreibt man in Deutschland nach wie vor den Säkularisierungsmythos Max Webers. Die «säkulare Vernunft» des deutschen Idealismus hat uns demzufolge eine (vermeintlich) neutrale Plattform zur Verständigung zwischen differenten Religionen und Weltanschauungen erschlossen, die es mit allen Mitteln zu verteidigen gilt. Eine antiquiertere Variante dieses Mythos untermauert seit 1905 die laizistische Staatsideologie Frankreichs. In der vierten und fünften Republik erlebte diese sogar eine Blüte. Doch die britische Sicht der Dinge dürfte den real existierenden Verhältnissen des 21. Jahrhunderts näher kommen: Das Tischtuch der liberalen Konsenskultur der Nachkriegszeit ist zerrissen.

Säkulare Traditionen werden auf absehbare Zeit zum öffentlichen Leben dazugehören. Doch es bleibt festzuhalten, dass es christliche Traditionen waren, die dem Prinzip der Menschenwürde im 15. und 16. Jahrhundert Gehör verschafften – von Pico della Mirandola, und Francisco de Vitoria bis hin zu Bartolomé de Las Casas. Und es ist eine offene Frage, ob säkulare Traditionen die Kraft haben, diesem fundamentalen ethisch-politischen Prinzip Nachhaltigkeit zu verleihen. Es ist ja kein Zufall, dass säkulare Traditionen, dort wo sie dem Prinzip der Menschenwürde treu bleiben, dazu tendieren, sich durch ein Auffangnetz aus jüdisch-christlichen Erzählungen abzusichern. Man mag das als christlichen Atheismus bezeichnen, aber weltanschaulich neutral ist das nicht. Das Diktum des Erzbischofs trifft folglich auch auf die kontinentaleuropäische Lage zu: das europäische Wertegefüge ist in seinem belebenden Kern *weitestgehend (mostly)* christlich – und eine zukunftsweisende Alternative zu dieser Tradition ist nicht in Sicht.

Unsere kontinentaleuropäische, und zumal deutsch-französische Diskussionskultur scheint diesen, für die schwindende Gemeinde säkularer Humanisten ernüchternden Befund zu verdrängen. Und darum drängt sich eine zweite Frage auf: Hat die liberale Öffentlichkeit Kontinentaleuropas eigentlich überhaupt schon begriffen, was Meinungsfreiheit und Toleranz bedeuten?

Warum zum Beispiel sah man nach den Terroranschlägen von Paris plötzlich überall Schilder mit der Aufschrift «Je suis Charlie Hebdo», und nur viel später vereinzelt Schilder mit der Aufschrift «Je suis Juif» oder «Je suis Ahmad»? Im Zuge des entsetzlichen Überfalls auf die Redaktion von Charlie Hebdo wurden ja auch Juden und Polizeibeamte ermordet. In einem wenig beachteten und doch millionenfach abgerufenen Twitter-Hashtag hieß es kurz darauf: «Ich bin nicht Charlie, ich bin Ahmed, der getötete Polizist. Charlie hat sich über meinen Glauben und meine Kultur lustig gemacht, und ich starb, damit er das weiterhin tun kann.»

Warum wurde Charlie als «Märtyrer der Freiheit» gefeiert? Warum nicht Ahmed? Was ging in den Köpfen von Lehrerinnen und Lehrern vor, die muslimische Kinder dazu zwingen wollten, an einer Gedenkminute für ein islamfeindliches Satiremagazin teilzunehmen? Hätte man ihnen nicht auch vorschlagen können, an Ahmed zu denken? Muss das Entsetzen über einen menschenverachtenden islamistischen Anschlag sich denn notwendigerweise darin Ausdruck verschaffen, dass man sich mit der säkularistischen Ideologie von Islamverächtern identifiziert?

Das Titelblatt der ersten Charlie-Hebdo-Ausgabe nach der Terrorserie bestand bekanntlich aus einer Karikatur, die Mohammed ein «Je suis Charlie Hebdo» in den Mund legte. Wer sich das Toleranzprinzip zu Herzen nimmt, hat sich demnach mit Charlie Hebdo zu befreunden. Kurz darauf attackierte der neue Charlie-Hebdo-Chefredakteur Gérard Biard die vermeintliche Feigheit derjenigen Medien, die den Mut hatten, sich dieser Vereinnahmungsstrategie zu verweigern, mit dem Argument, es gehe hier ja um «ein Symbol für die Meinungsfreiheit, die Religionsfreiheit, für Demokratie und Säkularismus».

Haben sich demokratische Muslime, Juden oder Christen vor diesem *Symbolon* niederzuknien, wenn sie am öffentlichen Leben einer toleranten Gesellschaft teilnehmen möchten? Man kann die Prinzipien von Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit und Demokratie doch auch verteidigen, ohne sich mit den totalisierenden Ideologien von Laizisten und Säkularisten zu identifizieren? Einzig der Nichteuropäer Papst Franziskus hatte den Mut, angesichts des Medienrummels um Charlie Hebdo dem Ausdruck zu verleihen, was man in abgeklärteren Kulturen als *common sense* bezeichnen würde: Wenn jemand seine Mutter beleidigt, erwarte ihn ein päpstlicher Faustschlag.

Man muss nicht alles gut finden, was in unserer post-modernen Kultur des Spektakels zum Kultobjekt zivilreligiöser Frömmigkeit hochgespielt wird. Doch die Alternative zu diesem Kult kann ebenso wenig darin liegen, die zivilisatorischen Errungenschaften von Meinungsfreiheit und Toleranz zu verabschieden. Aber was heißt es denn überhaupt, tolerant zu sein?

Zur Beantwortung dieser Frage erscheint es mir dringlich, die Wahl der Beispiele zu variieren. Die Prinzipien von Freiheit und Toleranz gelten ja nicht nur für Charlie Hebdo. Als ein 16-jähriger Gymnasiast in Nantes verhaftet wurde, weil er in *Facebook* eine Karikatur über Charlie Hebdo veröffentlicht hatte, merkten selbst gutgläubige Säkularisten, dass irgendetwas nicht stimmt mit dem Märtyrerkult um Charlie. Geht es hier doch im Kern um das, was Soziologen im Gefolge von Niklas Luhmann und Ulrich Beck als *reflexive Modernisierung* bezeichnen.

Reflexive Modernisierung, das ist die modernisierungsbedingte Unausweichlichkeit, sich selbst im Spiegel der *Second-Order-Perspektive* anderer

wahrnehmen zu müssen. Unser Gymnasiast aus Nantes hatte dieses Spiegelungsprinzip treffsicher auf den Punkt gebracht, als er die allgegenwärtige Charlie-Hebdo-Karikatur «Der Koran schützt nicht vor Kugeln» zur spiegelverkehrten Karikatur «Charlie Hebdo schützt nicht vor Kugeln» umbaute. Ich finde das Ergebnis dieser Spiegelungsprozedur ebenso pietät- und geschmacklos wie das ungespiegelte Original. Doch selbst ein geschmackloses Feedback kann zuweilen Aufklärungseffekte zeitigen.

Ein Zitat aus der goldenen Zeit der 68er Bewegung erlaubt, dieses Spiegelungsprinzip schärfer in den Blick zu nehmen. Mitte der 70er Jahre kündigte eine Gruppe amerikanischer Nazis an, einen Marsch durch einen von jüdischen Holocaustüberlebenden bewohnten Vorort Chicagos abzuhalten. Eine bodenlose Taktlosigkeit! Aber hätte der Staat intervenieren sollen? Noam Chomsky, damals eine Ikone der Linken, entschied schlussendlich den amerikanischen Streit um die Naziprovokation mit dem nüchternen Resümee: «Wenn wir nicht an die Meinungsfreiheit von Leuten glauben, die wir verachten, dann gilt sie grundsätzlich nicht.»

Voltaire wird bekanntlich ein ähnlicher Spruch zugeschrieben: «Ich verachte Ihre Meinung, aber ich gäbe mein Leben dafür, dass Sie sie sagen dürfen.» Man mag einwenden, dass sich dieser Spruch nicht philologisch belegen lässt – und das Amerika nicht mit Europa gleichzusetzen sei. Doch gemessen am Prinzip reflexiver Modernisierung ist die Logik beider Aussprüche unwiderstehlich – und das hat Folgen.

Beispiel Paragraph 86a StGB zur *Verwendung von Kennzeichen verfassungswidriger Organisationen*. Anlässlich eines öffentlichen Gesprächs zum Thema *Größenwahn in der Kunst* untermauerte Jonathan Meese im Sommer 2012 seine Forderung nach einer *Diktatur der Kunst* mit einem Hitlergruß. Im darauf folgenden Prozess wurde Meese vom Amtsgericht Kassel freigesprochen. Braucht man also jetzt ein gerichtlich beglaubigtes Künstlerzertifikat, wenn man öffentlich in die Schmuddelkiste nationalsozialistischer Symbole greifen möchte?

An diesem Punkt ist zunächst zwischen Toleranz und künstlerischer Freiheit zu unterscheiden. Die Klaviatur der Kunst hat keine Löschtaste. Diesen Zug hat sie mit Träumen und apokalyptischen Visionen gemein. Spätestens seit Schiller dürfte deshalb klar sein, dass das Ästhetische «von allem was Zwang heißt, sei es im Physischen, sei es im Moralischen, entbunden ist». Im Gefolge der Romantik haben wir außerdem begriffen, dass die Grenzen zwischen ästhetischem Spiel und politisch-religiösem Ernst unscharf sind. Aus diesem Grund sind gerichtliche Zertifikate fatal. Sie suggerieren Kulturen, die die Moderne mit Befremden auf sich zurollen sehen, dass man das zwanglose Spiel ästhetischer Imagination durch die Gewalt (*coercive force*) des Gesetzes einfrieden oder unter Kontrolle bringen könne. Wer anderen Kulturen ein Beispiel geben möchte, sollte sich aber auch die zweite Hälfte

von Schillers Maxime zu Herzen nehmen: Das Ästhetische ist unverträglich mit moralischem Zwang. Und das heißt rezeptionsästhetisch gewendet: Man muss nicht alles, was sich Kunst nennt, gut finden, nur weil man Repressionen gegen das freie Spiel künstlerischer Imagination schlecht findet.

Letzteres führt mich zurück zum Toleranzprinzip. Das Wort Toleranz kommt vom lateinischen Wort *tolero*. Es meint *ich trage/ertrage*. Die klassische Definition des Toleranzbegriffs in Merriam-Webster's Collegiate Dictionary folgt dieser etymologischen Spur. Sie definiert Toleranz als *the ability to accept, experience, or survive something harmful or unpleasant*. Toleranz ist demnach die Fähigkeit, etwas Verletzendes (*harmful*) und Widerwärtiges (*unpleasant*) zu akzeptieren, zu erfahren und zu überleben. Im deutschen Sprachraum scheint dieser ungeschminkt-realistische Toleranzbegriff noch nicht angekommen zu sein.

So stellt sich zuletzt die Frage nach dem Ablaufdatum deutscher Nachkriegskultur: Sind wir, 70 Jahre nach der totalen Kapitulation, mündig genug, die Toleranzprinzipien reflexiv modernisierter Gesellschaften zu ertragen? Jonathan Meese hat diese Frage wiederholt gestellt, und dabei zugleich die Bigotterie der bürgerlichen Fiktion einer feinsäuberlichen Trennung von künstlerischem Spiel und politischem Ernst vorgeführt. Aber das waren ja angeblich nur die Spektakel eines Spielkinds. So konnte die deutsche Öffentlichkeit dem Ernst dieser Frage ausweichen und stattdessen, im Gleichschritt mit französischen Säkularisten, Charlie-Hebdo-Spektakel zelebrieren.

Man kann die Hartnäckigkeit, mit der man in Deutschland parteiübergreifend am pädagogisch motivierten Paternalismus der Nachkriegszeit festhält, vermutlich nur begreifen, wenn man sie im Lichte der Pathologien der Gegenwart betrachtet: Als ein weiteres Beispiel für die globalisierte Unfähigkeit, zwischen Recht und Moral zu unterscheiden. Nicht alles was erlaubt ist, verdient unseren moralischen Respekt; und nicht alles, was uns als verachtenswert erscheint, sollte verboten werden.

Das einstmals berechtigte Resozialisierungsprogramm der Väter und Mütter deutscher Nachkriegskultur hat sich demnach unter der Hand in das moralische Entlastungsprogramm einer von Selbstzweifeln geplagten, *merkelianisierten* Konsenskultur verwandelt: Wir brauchen uns nicht moralisch zu positionieren, der Staat macht das schon für uns. Die spätmodernen Gesellschaften des Westens oszillieren zwischen dem Tugendterror einer medialen Empörungswirtschaft, die jede moralische Übertretung unter Strafe stellen möchte, und einer Kultur repressiver Toleranz, die uns abverlangt, jede Barbarei, die erlaubt ist, gut zu finden. Wenn islamistische Scharia-Staaten daraufhin jede moralische Übertretung unter Strafe stellen und mit barbarischen Bestrafungsritualen sanktionieren, empören wir uns. Aber wüber empören wir uns da eigentlich? Der islamische Fundamentalismus ist

nicht mittelalterlich. Er ist das Spiegelbild einer liberalen Konsenskultur, die die Entdifferenzierung von Recht und Moral auf die Spitze getrieben hat.

In dieser Situation wäre es an der Zeit, einen Unterschied zu machen, der einen Unterschied macht. Wenn mein Londoner Zahnarzt plötzlich anti-christliche Charlie-Hebdo-Hefte auslegen würde oder meine iranische Augenoptikerin zwischen ihren Brillenregalen Karikaturen aufhängen würde, die den Holocaust verleugnen, fände ich das ziemlich *unpleasant*. Und natürlich würde ich mich in dieser Situation verpflichtet fühlen, dem Eindruck, dass hier etwas Beleidigendes und Boshafes abgeht, in Worten und Taten Ausdruck zu verleihen. Wer Respektloses tut, hat mit einem respektlosen Feedback und zuweilen sogar mit Handgreiflichkeiten zu rechnen. Aber ich käme niemals auf die Idee, aus diesem Grund die Polizei zu alarmieren, oder mir eine Kalaschnikow zuzulegen. Ich *toleriere* das, und das heißt in diesem Fall konkret: das bürgerliche Recht setzt meinen Möglichkeiten, Respektlosigkeiten durch Respektlosigkeit zu erwidern, Grenzen, die ich zu respektieren und im Zweifelsfall sogar mit Widerwillen zu ertragen habe.

Die Prinzipien von Meinungsfreiheit und Toleranz sind nicht gleichbedeutend mit der Verpflichtung, die Traditionen oder Ideologien Andersdenkender mit Respekt zu behandeln. Mein Respekt gilt den zivilisatorischen Errungenschaften der Moderne, nicht denjenigen, die sie ausbeuten. Wer das lateinische Wort *tolero* anders interpretiert, gibt Kulturen, die an den Errungenschaften der Moderne zweifeln, kein Beispiel dafür, was es heißt, den Regeln toleranten Zusammenlebens eine achtenswerte Form zu geben. Man bestätigt allenfalls den Verdacht, dass die von Selbstzweifeln angefressenen, *mostly* christlichen Kulturen des Westens jede Form von innerer Haltung, Ehrgefühl und aufrechtem Gang verloren haben.

WIEN, IM WINTER

Draußen schon dunkel
Lüster drinnen
und Leute
auf weichem Polster

Klänge
Stimmen
Mélange

In den Zeitungen:
Das Attentat von Paris

Entsetzen
Trauer
Appelle:
der Papst
die Politik
die Meisterdenker.

Dazu die Bilder von *Charlie*:

Ein krummnasiger Jude feilschend
aus den Opfern von Auschwitz
Kapital schlagend:
Shoah Hebdo

Der Papst bei der Wandlung –
die Hostie ein rotes Kondom:
Ceci est mon corps!

Mohammed, der Prophet,
mit brennender Fackel, Benzin,
auf einer Himmelstreppe:
*Chérie, ich steig' für fünf Minuten herunter
und suche Charlie!*

Er nicht,
Gotteskrieger
haben Charlie gefunden
und die *revanche de Dieu*
vollstreckt.

Die Zeichner aber,
wussten sie nicht,
was sie taten?

In Zürich, Paris,
in London, Berlin
in seltener Eintracht:
Vive la liberté!

Ein Philosoph legt nach:
Märtyrer der Pressefreiheit!

Der Chor der Millionen
auf den Plätzen und Straßen
Je suis Charlie! Je suis Charlie!

Moi pas – denke ich
und sage es nicht.

Wer trocknet die koscheren
Tränen?

Am Nachbartisch die leise Stimme:

*Es brodeln, es
brodeln.*

DIE TRÄNEN DES PROPHETEN

In der Türkei gesperrt,
in den arabischen Ländern verboten,
in Europa begehrt:
der weinende Mohammed.

Schwach
ist er
stark – spricht nicht
von Schmähung,
Lästerung,
Rache.
Sagt:
Alles vergeben!

Alles?
Die Karikaturen,
die blutigen Attentate,
die Ermordung der Mörder?

Ein Prophet,
der die Lektion
der Vergebung
predigte

der
das Unerträgliche
wehrlos
ertrüge

der
sich von
Tränen übermannen
ließe

er
könnte,
was keiner noch konnte:

Eiferer
besänftigen

die Axt
der Hand des Henkers
entwinden

den Sprengsatz
im Gürtel des Attentäters
entschärfen

Gläubigen wie Ungläubigen
die Hand
reichen

und sagen:

Salam.

DAS GEWICHT DER WELT

Das Bild
 und die Träne
 im Aug des Propheten
 sie dürfen nicht sein.

Schmähung!
Lästerung!
Rache!

Zorn quillt
 aus Häusern
 auf Plätze und Straßen
 brodelt und kocht:

Wir alle sind Mohammed!

Steine Stöcke
 Fackeln –
 brennende Kirchen
 und Tote
 in fernen Ländern.

Hier
 das Wort
 an der Schwelle zum Schweigen:

Allein
die Barmherzigkeit Gottes
kann die Flut des Bösen
begrenzen
 sagte
 der alte Papst
 sagt
 der Kardinal.

In der dunklen Kapelle
leuchtende Kerzen

darin
nur wenige
beten

Agnus Dei

Es trägt
was keiner
tragen kann

Es schultert
die
Welt.

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

OLIVIER BOULNOIS

École Pratique des Hautes Etudes, 45 rue des Ecoles, F-75005 Paris
(boulnois.olivier@gmail.com). GND*: 1033936979.

JEAN DUCHESNE

30, rue d'Auteuil, F-75016 Paris (f.duchesne@free.fr).

HERMANN GEISSLER FSO

Via di Val Cannuta 32, I-00166 Rom (h.geissler@opera-fso.org). GND: 144034344.

JOHANNES HOFF

Heythrop College, University of London, Kensington Square, London, W8 5HN
(j.hoff@heythrop.ac.uk). GND: 12162675X.

BENJAMIN LEVEN

Deutsches Liturgisches Institut, Redaktion «Gottesdienst», Postfach 2628, D-54216 Trier
(leven@liturgie.de). GND: 103000711X.

JUSTINA METZDORF OSB

Abtei Mariendonk, Niederfeld 11, D-47929 Grefrath (srjustina@mariendonk.de). GND:
128403187.

MARKUS SCHULZE SAC

Lehrstuhl für Dogmatik, Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, PF 1406,
D-56174 Vallendar (mschulze@pallottiner.pthv.de). GND: 112588042.

JAN-HEINER TÜCK

Universität Wien - Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10,
A-1010 Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.

ROBERT VORHOLT

Universität Luzern, Theologische Fakultät, Frohburgstr. 3, Postfach 4466, Ch-6002 Lu-
zern (robert.vorholt@unilu.ch). GND: 134025938.

ADRIAN J. WALKER

Heiligenbrunnenstr. 44, D-79822 Titisee-Neustadt (walkadrian@gmail.com). GND:
151410461.

UWE JUSTUS WENZEL

Neue Zürcher Zeitung AG, Postfach 8021, Zürich. GND: 120678128.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbände zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

KENOSIS: DIE MACHT DER OHNMACHT

Editorial

...in den Augen jeder Metaphysik [...] etwas Unmögliches, so unmöglich
wie eine Art Selbstmord Gottes zu sein scheint;
und doch ist das die wahre Wahrheit, *Deus seipsum exinanivit.*

Maurice Blondel

Die Verlassenheit des Herrn am Kreuz ist die Entleerung des Meeres der Gottheit:
die Abgründe, formlos und grausam enthüllt, starren zum Himmel.

Hans Urs von Balthasar

Der Christuspсалm im Philipperbrief erzählt eine erstaunliche Gottesgeschichte: Gott selbst habe sich seiner Gottheit frei entledigt und entleert, um der sterblichen Knechtsgestalt der Menschen gleich zu werden. Was die Theologie unter dem Begriff «Kenosis» fasst (Phil 2, 7a: *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* – «er machte sich selbst leer»), meint einen Akt der Hingabe, der Selbstentäußerung, ja der Erniedrigung. Im Zentrum des Lieds wird die Ungeheuerlichkeit des Geschehens doppelt eingeschärft: «bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz» (Phil 2, 8bc). Nicht ein starker und mächtiger Gott, der über den Himmeln thronet, ist es, dessen Bild sich in dieser Dichtung spiegelt. Der Gott der Christen ist der «Esel» unter den Göttern, einer, der sich gerade in Knechtsgestalt zeigt, sich schinden und verwunden lässt. Die Kreuzigung sticht im Spektrum der Hinrichtungsarten nicht zuletzt dadurch hervor, dass sie wie keine andere entehrend ist, «weil sie den Sterbeprozess unter den Voraussetzungen von maximaler Sichtbarkeit, längstmöglicher Dauer und extremer Passivität» inszeniert. Der Gekreuzigte ist der Gottsohn auf dem Nullpunkt seiner Macht. Doch das Erzählziel des Christuspсалms ist die Akklamation der Königsherrschaft Jesu, und so führt die Selbsterniedrigung zur Erhöhung und verkehrt damit die gängigen Herrscherideale. HANS-ULRICH WEIDEMANN zeigt, dass die «Kenosis» einen Herrscher-Typos prägt, der zugleich radikale Herrschaftskritik impliziert.

Im Anschluss an Phil 2 wird das Motiv der Kenosis als Kennzeichen der Menschwerdung des Logos bald theologiegeschichtlich, aber auch kulturell wirksam, wie das vorliegende Themenheft ausführt. Nicht nur wird der Begriff, bisweilen bis zum Eindruck der Multifunktionalität, in verschiedensten theologischen Zusammenhängen eingesetzt; er spielt auch eine erhebliche

Rolle in diversen postmodernen Philosophien. Dieser breiten Wirkungsgeschichte der «Kenosis» geht das vorliegende Heft in Schlaglichtern nach:

In der Neuzeit wird das Motiv dialektisch-spekulativ (Hegel), liebend-schöpferisch (Blondel) und innertrinitarisch (Boulgakof) gedeutet. Die unterschiedlichen Ansätze einer Kenosis-Schöpfungslehre untersucht PETER HENRICI. Kaum einer hat die Entäußerungsbewegung theologisch so konsequent und zugleich bis an die Grenzen des Denkbaren verfolgt wie Hans Urs von Balthasar. Die Dramatik seiner Theologie gipfelt am Tag, da Gott tot ist, da der Logos verstummt zum «Wort, das kein Wort mehr ist», am Karsamstag. Der tote Gottessohn lässt sich im Gehorsam in den Abstieg zur Unterwelt (*descensus ad inferos*) verfügen, er «hinterlegt» seine Gottheit in die Hände des Vaters, um denen nahe zu sein, die keine Nähe mehr kennen (WERNER LÖSER).

Dass die Kenosis in der Geschichte des Christentums auch handlungsorientierend wirkt und den Nachvollzug jedes Christen fordert, zeigt zeugnishaft die Gestalt Albert Peyriguères. Durch die schweigende Predigt seines «vormissionarischen» Handelns glich er sich den Berbern des marokkanischen Atlasgebirges an, damit in ihm Jesus den Berbern gleich werde. Seine Entäußerung ging so weit, dass sich die Physiognomie des Franzosen Peyriguère kaum mehr von den Berbern unterschied und er am Ende seines Lebens die milieu-typischen Krankheitsmerkmale dieses Volkes aufwies (GISBERT GRESHAKE).

Zuletzt schlägt sich die «Kenosis» auch in den Künsten nieder. Christliche Ästhetik kann als kenotische begriffen werden – niedrig und gering, und dennoch «schön» (HANS MAIER). In ganz besonderer Weise kommt es in der Kunst des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart zu einer entäußernden Bewegung in die Mitte von Leid, Not, und Nacht hinein. Kunst bildet nicht länger ab, ist nicht länger «erhaben», sondern verleiht gerade dem Armen, Unwerten und Minderwertigen, dem Abfall der Menschheit eine neue Würde. Analog zur kenotischen Dynamik Gottes in der Gestalt des Gekreuzigten geht die Kunst in kühner, sich exponierender Weise aus dem Gesicherten heraus ins Ungewisse hinein. Die Gegenwartskunst wählt «kenotisch» das Niedrige und Verachtete so sehr, dass sich die Kunst im Kunstlosen zu verlieren scheint (GUSTAV SCHÖRGHOFER).

In den Perspektiven widmen sich zwei Beiträge jeweils einem aktuellen Anlass: zum einen dem 50-jährigen Jubiläum des Konzilsdokuments *Nostra aetate*, zum anderen der gerade entbrannten Berliner Debatte um die kanonische Geltung des Alten Testaments. Das Konzil vollzog einen Bruch mit dem kirchlichen Antijudaismus, tut dies aber auf dem Boden der antimarkionitischen Grundentscheidung der Alten Kirche (JAN-HEINER TÜCK). Der Versuch des Theologen Markion im 2. Jh., das Alte Testament (sowie Teile des Neuen) aus dem Kanon der Heiligen Schrift auszuscheiden, hat in

der Kirchengeschichte verschiedentlich Nachahmer gefunden. Auch heute wird die antimarkionitische Weichenstellung der Alten Kirche wieder zur Disposition gestellt, jedenfalls scheint es in Bereichen der evangelischen Theologie Anzeichen für eine Wiederkehr Markions zu geben (LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER). Dem weitgehend erfolgreichen jüngeren christlich-jüdischen Dialog zum Trotz existiert nach wie vor ein Bündel ungeklärter Fragen, die weiterer Aufarbeitung bedürfen.

Den Abschluss bildet ein Beitrag über den jüdischen Theologen Abraham J. Heschel mit erstmals aus dem Hebräischen übersetzten Texten zum Leiden Gottes.

Tobias Mayer

HANS-ULRICH WEIDEMANN · SIEGEN

«DER IN GOTTESGESTALT WAR»

Zur Theologie des Christuspсалms (Phil 2, 6–11)

«Habt unter euch das im Sinn, was auch in Christus Jesus (zu sinnen angemessen ist)» (Phil 2, 5). Mit diesen Worten leitet Paulus den sog. Christushymnus Phil 2, 6–11 ein. Aus den voranstehenden Versen 2, 1–4 wird deutlich, dass der Apostel in seiner Gemeinde gegenseitige Achtsamkeit und Dienen verwirklicht sehen will. Den anderen höher einschätzen als sich selbst, seine Interessen als die eigenen akzeptieren – dieses im Verhalten sich manifestierende «Sinnen» (φρονεῖν) entspricht laut Paulus dem Sein «in Christus Jesus». In diesen Zusammenhang platziert der Apostel das Wort ταπεινοφροσύνη (2, 3), das erst im 1. Jahrhundert n. Chr. belegt ist und von Autoren wie Josephus, Epictet und Plutarch rein negativ im Sinne von «Unterwürfigkeit» benutzt wird. Gegen eine Übersetzung des von Paulus zweifellos positiv gemeinten Begriffs mit «Demut» hat sich mit Recht Wolfgang Schenk gewandt.¹ Paulus greift ihn deswegen auf, weil der folgende Christuspсалm davon spricht, dass Jesus Christus sich selbst niedrig machte (2, 8c: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν). Diese Stichwortverbindung ist programmatisch: Was die Philipper als ταπεινοφροσύνη, also als ein «Sinnen» des ταπεινοῦν, verwirklichen sollen, erfahren sie konkret aus der folgenden poetischen Passage.

1. Die Form des Textes

Der sog. «Philipperhymnus» (2, 6–11) ist ein Paradebespiel dafür, wie sich Form und Inhalt eines neutestamentlichen Textes gegenseitig erhellen. Auch wenn in der Forschung nach wie vor kein Konsens darüber besteht, aus wessen Feder der von Paulus im Philipperbrief niedergeschriebene Text stammt² und wie er im Hinblick auf seine Gattung zu bestimmen ist – unbestreitbar ist seine Gestaltung im Parallelismus membrorum,³ auch wenn deren exakte Bestimmung im Einzelfall unterschiedliche Deutungen zu-

HANS-ULRICH WEIDEMANN, geb. 1969, Professor für Neues Testament am Seminar für Katholische Theologie der Universität Siegen.

lässt. Da der Begriff des «Hymnus» vor allem aufgrund seiner antiken Verwendung mit verschiedenen Voraussetzungen besetzt ist, spricht man im Falle von Phil 2, 6–11 besser von einem «Christuspsalm» oder allgemeiner von «Christuslob».

	<i>Christus Jesus,</i>		
I	a	der in Gottesgestalt (μορφή θεοῦ) war,	6a
	a'	hielt das Gottgleichsein nicht für einen Raub,	6b
	b	sondern er machte sich selbst leer (ἑαυτὸν ἐκένωσεν)	7a
	b'	indem er Sklavengestalt (μορφήν δούλου) annahm.	7b
	c	In Gleichgestalt (ἐν ὁμοιώματι) von Menschen geworden	7c
	c'	und der Erscheinung nach erfunden als Mensch,	7d
	d	erniedrigte er sich selbst (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν),	8a
	d'	indem er gehorsam wurde bis zum Tod	8b
	d''	– ja, bis zum Tod am Kreuz!	8c
II	a	Darum hat Gott ihn auch über-erhöht	9a
	a'	und ihm den Namen verliehen, der über jedem Namen (ist),	9b
	b	damit unter Anrufung des Namens Jesu	10a
	c	jedes Knie sich beuge	10b
	c'	und jede Zunge akklamiere:	11a
	b'	«Herr ist Jesus Christus!»	11b
	b''	– zur Ehre Gottes des Vaters!	11c

Weithin unbestritten ist die Gliederung in zwei Hauptteile, die man innerhalb des Hymnus-, Lied- oder Psalm-Paradigmas als «Strophen» bezeichnen kann: Mit V. 9 liegt eindeutig ein Neueinsatz und eine tiefe Zäsur vor, das zeigen sowohl die Formulierung διὸ καί («Darum auch»), als auch der Subjektwechsel: War in der ersten Hälfte des Psalms Jesus Christus Subjekt, so ist es nun Gott. Die Zweiteiligkeit des Liedes wird auch durch die beiden Anadiploseis in V. 8c («bis zum Tod am Kreuz!») und 11c («zur Ehre Gottes des Vaters») bestätigt, die die Strophe jeweils abschließen.⁴ Mit R. Schwindt kann man von «Zielformulierungen» sprechen.⁵

Auch über die Binnengliederung der ersten Strophe (2, 6–8) besteht inzwischen weitgehend Einigkeit.⁶ Wir haben zwei Satzgefüge vor uns: Das erste umfasst die vier Zeilen 6ab.7ab, die Wendungen μορφή θεοῦ (6a) und μορφή δούλου (7b) bilden eine deutliche *inclusio*. Mit 7c beginnt – gegen die Interpunktion im Nestle–Aland – das zweite Satzgefüge, sein Hauptsatz steht in 8a: «Er erniedrigte sich selbst».

Umstritten ist allerdings, wie sich die beiden Satzgefüge der ersten Strophe, V. 6a–7b und V. 7c–8c, inhaltlich zueinander verhalten. Während manche Ausleger darin den Weg Christi in zwei Phasen geteilt sehen – 1.) die Preis-

gabe des göttlichen Seins in das menschliche, 2.) die Preisgabe des menschlichen Seins in den Tod⁷ –, sehen andere in 6ab.7ab den *Tatbestand* der Erniedrigung, in 7c–8c dagegen erläuternd den *Weg* oder auch die *Art und Weise* der Erniedrigung ausgesagt.⁸

Die zweite Strophe (2, 9–11) besteht dagegen aus einem einzigen Satzgefüge, seine Zeilen sind ebenfalls in Parallelismen angeordnet, wobei diese in V. 10a–11b allerdings chiasmatisch verschränkt sind.

Wir beginnen unsere Lektüre des Psalms aber nicht am Anfang, sondern am Ende, und wenden damit ein bekanntes Prinzip biblischen Erzählens frei auf diesen Text an: Biblische Erzählungen sind von ihrem Erzählziel her konzipiert.⁹ Da unser Christuspsalm ebenfalls narrativ angelegt ist, also eine Geschichte erzählt, dürfte dieser Zugang berechtigt sein.

2. Die universale Akklamation Jesu als des Herrn (Phil 2, 10–11)

Beginnen wir also mit dem «Ende vom Lied». Der Psalm gipfelt in der Vision einer umfassenden und kosmischen Akklamation Jesu: «Im Namen Jesu», also unter Anrufung des Namens Jesu, soll sich jedes Knie beugen – «*jedes Knie*», so wird betont, nämlich die Knie der Engel als der Bewohner des Himmels ebenso wie die der Menschen auf der Erde sowie die der Toten in der Unterwelt –, und jede Zunge soll bekennen: «Jesus Christus ist der Herr» (2, 10–11).

Klar ist, dass der Psalm in dieser universalen, ja kosmischen Ausrichtung auf die Zukunft ausblickt. Die Vision einer universalen Anbetung Jesu als des Herrn – «zur Ehre Gottes des Vaters!» – bleibt Zukunftsmusik. Dennoch ist für den Verfasser wie für die Adressaten des Psalms klar, dass überall dort, wo die Akklamation «Jesus Christus ist der Herr» laut wird, diese Zukunft bereits jetzt schon, sozusagen proleptisch, angebrochen ist. Und das wird Realität in der christlichen «Ekklesia»! Insbesondere Erik Peterson hat den Zusammenhang zwischen der frühchristlichen Selbstbezeichnung «Ekklesia» und den antiken Akklamationen nachgewiesen.¹¹ Gerade der in Phil 2, 11 bezeugte Ruf «Jesus Christus ist der Herr!» ist laut Peterson eine Akklamation, also ein kraft- und geisterfüllter, damit faktisch enthusiastischer, zugleich aber rechtlich bindender Kultruf der zum Gottesdienst versammelten Ekklesia. Im Christuskult der Ekklesia ist also sozusagen die Zukunft bereits angebrochen, da hier die Herrschaft Jesu Christi immer wieder neu und proleptisch aufgerichtet und bekräftigt wird. Denn eine Akklamation wie «Jesus Christus ist der Herr!» ist ein performativer Akt: Indem «eine Zunge» bekennt, dass Jesus Christus der Herr ist, wird die Herrschaft Jesu konkret verwirklicht. Treffend formuliert daher Uwe Hebekus: «Die kultische Akklamation ist dabei gerade

nicht Artikulation von Glaubensinhalten, sondern sie hat ihre Funktion allein in ihrer Performanz, indem sie nichts anderes ist als Anerkennung und Bekräftigung von Herrschaftsverhältnissen im himmlischen Jerusalem.¹² Daher spricht Paulus im Präsript des 1. Korintherbriefes seine Adressaten eben sowohl als «Ekklesia» als auch als solche an, «die den Namen des Herrn anrufen an jedem Ort» (1Kor 1, 2).

Bemerkenswert ist der biblische Hintergrund der Formulierung in Phil 2, 11. Denn es liegt hier eine klare Anspielung auf Jes 45, 23 LXX vor, wo Gott von sich sagt: «Denn vor mir wird jedes Knie sich beugen, und jede Zunge wird bekennen vor Gott...». Die hier formulierte Vision einer universalen eschatologischen Huldigung vor dem einen Gott Israels, dem König und Herrn der ganzen Schöpfung, wird hier auf Jesus Christus übertragen. Dies ist umso bemerkenswerter als es direkt vor der eben zitierten Passage heißt: «Denn ich bin Gott, und es gibt keinen anderen!» (45, 21f, vgl. 45, 14f.18). Unser Christuspсалm erhebt also den Anspruch, dass die Kyrios-Akklamation Jesu den in Jes 45 artikulierten radikalen Monotheismus gerade nicht verletzt – zumal sie «zur Ehre Gottes des Vaters» erfolgt.

3. Die Erhöhung Jesu und die Namensverleihung (Phil 2,9)

Diese im christlichen Kult durch die Akklamation Jesu als des Herrn vollzogene Einbeziehung Jesu in die Anbetung des einen Gottes Israels wird in V. 9 begründet und legitimiert: Mit der Akklamation reagiert die Ekklesia stellvertretend für den ganzen Kosmos auf die Über-Erhöhung Jesu und die damit vollzogene Verleihung des «Namens über alle Namen». Dass mit der Zeile «Darum auch hat Gott ihn über-erhöht» auf die Auferweckung Jesu aus den Toten angespielt wird, ist offensichtlich, aber das Ostergeschehen ist hier – wie in Apg 2, 33 und 5, 31 – als *Erhöhung*- bzw. *Inthronisationsgeschehen* verstanden. Im Blick auf Jes 45 wird man sagen: Der eine Gott Israels manifestiert seine universale Königsherrschaft gerade dadurch, dass er Jesus Christus zur höchsten Höhe erhöht und ihn die Huldigung des ganzen Kosmos empfangen lässt.

Im Kompositum ὑπὲρ-ὀνομάτων steckt indirekt eine Überbietung des Status des Präexistenten. Anders als z.B. in Joh 17, 5 bedeutet die österliche Erhöhung also nicht die «Wiedereinsetzung» in den vor-inkarnatorischen Status, sondern dessen Überbietung. Fragt man, worin eine Überbietung der «Gottesgestalt» (2, 6) bestehen könnte, so wird man auf die nächste Zeile des Psalms verwiesen: Es ist die Verleihung «des (*nicht*: eines!) Namens über alle Namen» (V. 9b), die den «nachösterlichen» Status des Erhöhten und seine kosmische Huldigung begründet. Dass damit der hochheilige Gottesname selbst umschrieben ist, ist klar, aber angezielt sein dürfte doch dessen jüdi-

sche Umschreibung mit «Herr» (*adonaj/kyrios*). Darauf deutet ja auch die abschließend zitierte Akklamation hin.

Klar ist auch, dass diese Namensverleihung nicht bedeuten kann, dass Gott selbst nun nicht mehr Träger dieses Namens ist. Statt dessen wird es um die «Einbeziehung» Jesu in den Gottesnamen gehen, die wiederum die universale Proskynese unter Anrufung des Jesusnamens sowie die kosmische Akklamation Jesu als des Herrn legitimiert. Damit ist es exakt diese Einbeziehung des erhöhten Jesus in die Anbetung des einen Gottes durch die Geschöpfe, die den Unterschied zum Status des Präexistenten markiert. Weil Jesus seit seiner Erhöhung «den Namen über alle Namen» trägt, wird sich letztendlich «im Namen Jesu (!)» jedes Knie beugen und jede Zunge wird bekennen, dass Jesus Christus der Herr ist.

4. Die erste Strophe des Psalms (Phil 2, 6–8)

Damit stehen wir am Übergang von der ersten zur zweiten Strophe des Christuspsalms. Dieser Übergang wird in V. 9 nicht nur mit einem Subjektwechsel, sondern mit der Konjunktion «deswegen» (*dio*) klar markiert. Die Frage ist, ob sich diese Konjunktion auf den direkt voranstehenden, als Gehorsam qualifizierten Kreuzestod bezieht (8bc). In diesem Fall wäre die Aussage: Weil Jesus «gehorsam war bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz» (2, 8), «deswegen auch hat Gott ihn übererhöht» (2, 9). Immerhin wird durch die Anadiplosis (die Wortwiederholung) der Akzent auf den Kreuzestod gelegt (und nicht z.B. auf den Gehorsam).¹³ Die andere, syntaktisch vielleicht plausiblere, Möglichkeit: Die Konjunktion in 9a bezieht sich auf den Hauptsatz 8a zurück: Weil er *sich selbst erniedrigte*, deswegen hat Gott ihn *übererhöht*. Letztlich wird man aber keine falschen Alternativen aufmachen: Da die in 8a formulierte Selbsterniedrigung ja bis ins Extrem des Kreuzestodes reicht, deswegen besteht Gottes Reaktion darauf nicht einfach nur in einer Auferweckung, einer Entrückung oder der Zuweisung eines himmlischen Ehrenplatzes; vielmehr hat Gott den *Gekreuzigten* zum universalen *Herrn* erhöht – aber eben jenen Gekreuzigten, dessen Weg in den Kreuzestod Ausdruck *eigener* Aktivität und Entscheidung war. Dies unterscheidet unseren Psalm nachdrücklich von den Formeln des sogenannten «Kontrastschemas»: «Diesen [...] habt ihr durch die Hand von Gesetzlosen an das Kreuz geschlagen und getötet; ihn hat Gott auferweckt» (Apg 2, 23f; vgl. 2, 36; 3, 13–15; 4, 10). Jesus ist hier in *beiden* Gliedern sprachlich Objekt; Subjekt dagegen ist einerseits die jüdische Bevölkerung Jerusalems, andererseits Gott.

5. Der Gehorsam bis zum Tod (Phil 2, 7c–8c)

Nicht allein das zweite Satzgefüge des Psalms (2, 7c–8c), sondern die ganze erste Strophe zielt auf die Anadiplosis in 8c hin. Dieser Fluchtpunkt der ganzen Strophe zeigt zugleich, dass es bei der in 7cd eigentümlich formulierten «Menschwerdung» nicht um die Verhüllung eines Gottwesens in einem Menschenkörper geht, sondern um reale Sterblichkeit. Damit sind die teilweise heftig geführten Debatten, ob in 7cd tatsächlich die «volle Menschheit» Jesu ausgesagt sei, vom Ende der Strophe her eigentlich obsolet.

Der Hauptsatz des Satzgefüges steht in 8a: «er erniedrigte sich selbst» (8a: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν). Ihm sind die beiden Partizipialsätze 7cd vorangestellt, laut denen Jesus Christus «in ein ὁμοίωμα der Menschen» und «der Erscheinung nach als ein Mensch erfunden wurde» – als solcher erniedrigte er sich selbst. *Homoïoma*, Grundbedeutung «Abbild», kann «Gleichgestalt» heißen und also die Gleichheit zwischen Ur- und Abbild betonen – oder «Ähnlichkeit» und damit eine wie auch immer geartete Verschiedenheit festhalten. Wahrscheinlicher ist ersteres: Weil er zu einer «Gleichgestalt» von Menschen wurde, wurde er seiner ganzen Erscheinungsweise nach als Mensch erfahren, erlebt, identifiziert und auch anerkannt. Wolfgang Schenk übersetzt daher: «Als er wie jeder Mensch geboren war und als Mensch in Erscheinung trat...»¹⁴

Die Selbsterniedrigung des als Mensch identifizierten Jesus reicht bis zu jener Todesart, die nach antiker Auffassung die schändlichste und ehrloseste war. Fragt man, welche Konnotationen das Stichwort «Kreuz» (σταυρός) im Kontext des Psalms trägt, so deutet nichts darauf hin, dass es um den Aspekt des bis ins Extreme gesteigerten *Leidens* geht. Die Signale aus dem Text selbst weisen in eine andere Richtung: Die Kreuzigung war nämlich deswegen die entehrendste und «ent-männlichendste» Form der Hinrichtung, weil sie den Sterbeprozess unter den Voraussetzungen von maximaler *Sichtbarkeit*, längstmöglicher *Dauer* und extremer *Passivität* inszenierte. Seneca spricht eindrücklich davon, dass der Mensch am Kreuz unter Todesmartern langsam dahinschwinde, Glied für Glied umkomme und sein Leben tropfenweise verliere (ep. 101). Entscheidend ist dabei, dass der Delinquent einer Kreuzigung nicht «von außen» zu Tode gebracht wird (durch Beil, Tier, Feuer, etc.), sondern vor aller Augen sozusagen «von selbst verreckt». Der Tod selbst ist relativ «unspektakulär» (durch Ersticken), daher liegt die Befriedigung für die zuschauende Menge in der oft grotesken Art der Fixierung und dem (langen) Todeskampf. Bemerkenswert dabei ist das Fehlen des Henkers, der Wegfall einer «Einwirkung des Scharfrichters auf den Körper des Delinquenten». Also entfällt die von Michel Foucault notierte letzte «Herausforderung» und der letzte «Zweikampf» bei der Hinrichtung.¹⁵ Die Kreuzigung ist damit jene Form der Hinrichtung, die am allerwenigsten an

eine Kampfszene erinnert! Hier triumphiert die entfesselte Macht des Imperiums vollständig über einen Aufständischen oder einen Sklaven; der Ge-
kreuzigte ist auf dem Nullpunkt eigener Macht, Selbstkontrolle und Selbst-
beherrschung angekommen, er setzt seiner Hinrichtung nicht einmal den
Widerstand seines eigenen Körpers entgegen und hat keinerlei Möglichkeit,
mit «Haltung», d.h. ehrbar und also «männlich» zu sterben.

Demgegenüber betont der Christuspsalm in seiner ersten Strophe zweimal
in analoger Formulierung, dass Jesus «sich selbst (!) leer machte» (7a), dass er
«sich selbst (!) erniedrigte» (8a)! Diese beiden ganz parallel mit finitem Verb
und Reflexivpronomen formulierten Hauptsätze bilden das Grundgerüst der
ganzen ersten Strophe. Subjekt in der ganzen ersten Hälfte des Psalms (2, 6–8)
ist also Jesus Christus. Er ist der allein aktiv Handelnde, auch wenn alles in der
Fluchtlinie seines «Gehorsams bis zum Tod am Kreuz» steht (2, 8).

Gerade indem er sich selbst erniedrigte, erwies er sich gehorsam bis zum
Tod. Damit wird nicht nur gesagt, dass der Kreuzestod dem Willen Got-
tes entspricht, sondern auch, dass Jesu aktives Handeln und sein Gehorsam
quasi zwei Seiten derselben Sache sind, der Gehorsam also komplementär
zur aktiven Selbsterniedrigung steht – sei es als gehorsames Einwilligen
in Gottes Heilsplan, sei es als Anerkenntnis der Verfasstheit des im Grunde
genommen nichtigen menschlichen Daseins.¹⁶ In jedem Fall exemplifiziert
der Gehorsam die Selbsterniedrigung, es geht also um «den entschlossenen,
nicht bloß den zwangsläufig geschuldeten Gehorsam».¹⁷

6. Von der Gottes- zur Sklavengestalt (Phil 2, 6a–7b)

Damit sind wir am Beginn des Christuspsalms angelangt. Hier erfahren wir,
dass derjenige, der sich erniedrigte (8a) und sich gehorsam erwies bis zum
Tod am Kreuz (8bc), zuvor «in Gottesgestalt» war (6a), dann aber «Sklaven-
gestalt» annahm (7b).

In der umfangreichen Diskussion um den Begriff der «Gestalt» (μορφή)
wurde verschiedentlich herausgestellt, dass dessen Bedeutungsspektrum so-
wohl den Aspekt der (gerade auch sinnlichen) Wahrnehmbarkeit, als auch
den des Status umfasst.¹⁸ Vermutlich ist beides mitzuhören: Es geht um das
an einer Gestalt Wahrnehmbare, das ihrem aktuellen Status entspricht. Ob
man die Aussage mit Samuel Vollenweider auf den visuell wahrnehmbaren
Lichtglanz von Engelwesen im himmlischen Thronrat¹⁹ oder doch im en-
geren Sinne auf gottgleiche Stellung des Präexistenten abheben sollte, hängt
vor allem mit der Interpretation von V. 6b zusammen.

Denn hier ist die Deutung der Wendung οὐχ ἀπραγμὸν ἠγήσατο nach
wie vor stark umstritten.²⁰ Wird gesagt, dass der Präexistente etwas, das er
bereits besaß – nämlich die Gottgleichheit – nicht als auszunutzenden Ge-

winn ansah, oder geht es darum, dass er die Gottgleichheit nicht als zu ergreifenden Raub betrachtete, sie also gar nicht besaß und auch nicht ergreifen wollte. Im ersten, m. E. wahrscheinlicheren Falle wäre V. 6ab als synonymem Parallelismus zu begreifen und also «Gottesgestalt» dasselbe wie «Gottgleichsein». Im zweiten Fall wäre von einem synthetischen Parallelismus auszugehen, dann bezöge sich der Begriff der «Gottesgestalt» auf den Zustand des Präexistenten als einer Art Engelwesen, das eben nicht «nach Höherem», nämlich der Gottgleichheit, strebte, sondern sich im Gegenteil seiner «Gottesgestalt» entledigte. Die «Gottgleichheit» kommt dem Präexistenten – im Unterschied zur «Gottesgestalt» – laut dieser Deutung also noch gar nicht zu!

In jedem Fall erreicht der, der «in Gottesgestalt» war, die «Sklavengestalt», indem er «sich selbst leer machte». Die Wendung $\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \kappa\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\nu$ ist unabhängig von unserem Text sonst nicht belegt. Mit Akkusativobjekt bezeichnet das Verb zunächst einfach «jemand um etwas bringen», hier ist es aber aktiv und reflexiv gebraucht, dieser ungewöhnliche Sprachgebrauch ist der angemessene Ausdruck für einen außergewöhnlichen Sachverhalt: den auf eigener Entscheidung des präexistenten Christus beruhenden Verzicht auf alles, was ihm laut 6ab zueigen war.²¹ Wie Ernst Käsemann mit Recht betont, verweist das $\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ auf den eigenen Willen Christi und beschreibt «den Vorgang als Tat».²² Dem entspricht auch 2Kor 8, 9: «Um euretwillen wurde der zum Bettler, der bis dahin reich war». Auch hier formuliert Paulus aktiv.

Das Verb erhält seine konkrete inhaltlich Bestimmung durch die *inclusio* des ganzen Satzgefüges: Der freiwillige Verzicht auf die «Gottesgestalt» reicht bis zur «Sklavengestalt». Damit ist auch deutlich, dass der Wechsel von der $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ zur $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon$ kein bloßer Wechsel in der äußeren Erscheinung, kein «Gestaltwechsel» im Sinne einer bloßen «Verhüllung» eines Gottwesens ist. Gegen ein solches Verständnis, das sich im paganen Kontext durchaus nahelegte,²³ wird durch die Wendung «er machte sich selbst arm» gegengesteuert. Umstritten ist allerdings, ob der Präexistente sich konkret an die «Sklavengestalt des Menschseins als solches» preisgibt. Ulrich B. Müller spricht von der «Selbstentäußerung des Präexistenten als Hingabe an die Knechtschaft des Menschseins».²⁴ In jedem Fall spannt der Christuspalm des Philipperbriefes diesen Topos bis in die Extreme auf: Die universale kosmische Herrschaft des Christus ist begründet in seiner – aktiv vollzogenen – radikalen Entäußerung.

7. Der Herrscher als Sklave

Der ganze Duktus der ersten Strophe des Christuspalmes läuft also darauf hinaus, den «Abstieg» Jesu Christi aus der Gottesgestalt in die Sklavengestalt

und bis hin ans Kreuz als selbstbestimmte und aktiv vollzogene Tat zu beschreiben. Damit schließt der Psalm nicht zufällig an ein bestimmtes Maskulinitätsideal an: Samuel Vollenweider und andere haben nämlich darauf hingewiesen, dass sich die im Christuspalm erzählte Geschichte als eine Art Gegengeschichte zum Typos von gewaltigen Herrschern lesen lässt, die die letzten menschlichen Grenzen überschreiten und sich göttliche Position anmaßen.²⁵ Dieser findet sich in alttestamentlich-jüdischer (v.a. Jes 14, 5–21; Ez 28, 1–19; 2Makk 9, 1–29) wie in griechisch-römischer Literatur, beispielsweise in den verschiedenen literarischen Manifestationen des Alexander-Stoffes.

Demgegenüber erzählt unser Christuspalm, dass die Selbsterniedrigung Jesu zu Erhöhung und Weltherrschaft führt. Auch hierfür finden sich eindrückliche Parallelen, so z.B. in dem nach dem Vorbild hellenistischer Herrscherbiographien gestalteten sog. Mose-Enkomion aus der Feder des jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien.²⁶ Laut diesem Text verzichtet Mose freiwillig und vollständig auf die ihm eigentlich zustehende Herrschaft über Ägypten, und er wird von Gott dafür mit der Herrschaft über das erwählte Gottesvolk belohnt. Darin erweist er sich nun endgültig als tugendhaft, insbesondere demonstriert er Enthaltensamkeit (ἐγκράτεια), Standhaftigkeit (καρτερία), Selbstbeherrschung bzw. Besonnenheit (σωφροσύνη) usw. Da er zudem in dieser Position weder nach Macht noch nach Einfluss strebte und auch nicht an die Versorgung seiner Familie oder das Anhäufen von Reichtümern dachte, belohnte ihn Gott mit dem Reichtum der ganzen Erde, des Meeres und der Flüsse sowie aller anderer Elemente. Diese waren ihm untertan, was sich an den Wundern des Mose zeigte. Denn Gott würdigte ihn, der Partner (κοινωνός) seines Eigentums zu sein. Und Mose wurde letztendlich sogar «Gott und König» (θεός καὶ βασιλεύς) des ganzen Volkes genannt.

Dieser einigermaßen zeitgenössische jüdische Text über Mose als den idealen Herrscher erhellt den Horizont, innerhalb dessen auch unser Christuspalm rezipiert wurde: Jesus Christus, der von der Ekklesia proleptisch akklamierte universale Weltherrscher, entspricht den und radikalisiert die zeitgenössischen Herrschertugenden, stieg er doch gerade durch Verzicht, Selbstlosigkeit und Selbstbeherrschung zu höchsten Würden auf.

8. Die «Gesinnung» des Christus

«Habt unter euch das im Sinn, was auch in Christus Jesus (zu sinnen angemessen ist)» (Phil 2, 5). Die «Gesinnung», die Paulus von seiner Gemeinde einfordert, muss ihrem Sein «in Christus Jesus» entsprechen und somit an Jesus selbst Maß nehmen. Der Christuspalm macht deutlich, dass das Maß

für die von den Philippern geforderte ταπεινοφροσύνη konkret die «Selbstbeschränkung» und «Selbst-Erniedrigung» Jesu, also sein aktives Handeln bis zu Tod am Kreuz ist. Indem der Psalm den Bogen vom schändlichen Kreuzestod zur universalen Weltherrschaft Jesu spannt, knüpft er an bestimmte antike Herrscher- und Männlichkeitsideale an und radikalisiert sie. Weil der von der Ekklesia akklamierte Herr Jesus Christus diese so radikal umgesetzt hat, wird die ταπεινοφροσύνη zur Herrschertugend, ja zur göttlichen Tugend.

Es geht also nicht primär um «das Wissen um die eigene Begrenztheit, um das Angewiesensein auf den bzw. die anderen als Mit-Wirkende, als Partner, als Menschen, die Jesus Christus uns lieben lehrt», wie Nikolaus Walter treffend formuliert.²⁷ ταπεινοφροσύνη zielt nicht auf Selbsterkenntnis, sondern auf ein «Sinnen», das sich im Verhalten anderen gegenüber manifestiert. Paulus möchte bei seinen Adressaten die aktive Entscheidung erreichen, die ihrem Status jeweils zukommende Reputation («Ehre») hintanzustellen. Er redet von ταπεινοφροσύνη, um jedes Gleichheitsideal auszuschließen, und statt dessen eine Haltung dem anderen gegenüber zu etablieren, die diesen «so achtet wie einen, der über ihm steht» (2, 3). Weil diese aber eine freiwillig und souverän eingenommene «Gesinnung» ist, ist sie das Gegenteil von Unterwürfigkeit, sondern Ausdruck von Selbstkontrolle und Selbst-Beherrschung, einem wesentlichen Bestandteil aller antiken Männlichkeitsideale. Dies dürfte seine Überzeugungskraft bei den philippischen Adressaten erheblich gesteigert haben.

ANMERKUNGEN

¹ Wolfgang SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*, Stuttgart 1984, 184f.

² Ausführliche Informationen dazu v.a. in den Kommentaren, z.B. Joachim GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThKNT), Freiburg u.a. 1968, 131–147.

³ Vgl. Otfried HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2, 6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eins urchristlichen Psalms* (WUNT 17), Tübingen 1976, 4–8.

⁴ Zu den Schlusswendungen 8c und 11c und ihrer Gattungsbestimmung als Anadiplosis (bzw. Epizeuxis) vgl. grundlegend HOFIUS, *Christushymnus* (s. Anm. 3), 9–12.

⁵ Rainer SCHWINDT, *Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus*, in: SNTU 31 (2006) 1–60, 3.

⁶ So auch HOFIUS, *Christushymnus* (s. Anm. 3), 6f.62, ebenso Ulrich B. MÜLLER, *Der Christushymnus Phil 2, 6–11*, in: ZNW 79 (1988) 17–44, 18–22.

⁷ MÜLLER, *Christushymnus* (s. Anm. 6), 31 u.ö.

⁸ So HOFIUS, *Christushymnus* (s. Anm. 3), 58.

⁹ Dazu vgl. z.B. Horst SEEBASS, *Genesis I. Urgeschichte (1, 1–11, 26)*, Neukirchen-Vluyn ³2009, 40–43.

¹⁰ Überzeugend dazu HOFIUS, *Christushymnus* (s. Anm. 3), 18–40.

¹¹ Zum folgenden vgl. Erik PETERSON, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken «Ein-Gott»-Akklamation*. Nachdruck der Ausgabe von Erik

Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph MARKSCHIES, Henrik HILDEBRANDT, Barbara NICHTWEISS u.a. (Erik Peterson Ausgewählte Schriften 8), Würzburg 2012, 133f. 141–183; Erik Peterson, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (hg. von Barbara Nichtweiß und Hans-Ulrich Weidemann) (Ausgewählte Schriften – Sonderband), Würzburg 2010, 24–26; Erik PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulusstudien* (hg. von Hans-Ulrich Weidemann) (Ausgewählte Schriften 7), Würzburg 2006, 36–40. 451–457.

¹² Uwe HEBEKUS, *Enthusiasmus und Recht. Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt*, in: Jürgen BROKOFF – Jürgen FOHRMANN (Hg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2003, 97–114, 100.

¹³ Vgl. HOFIUS, Christushymnus (s. Anm. 3), 63.

¹⁴ SCHENK, Philipperbriefe (s. Anm. 1), 212.

¹⁵ Vgl. Michel FOUCAULT, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (übers. von Walter Seitter), in: Michel FOUCAULT, *Die Hauptwerke*, Frankfurt/M. 2008, 701–1020, 754 (aus dem Kapitel I. Marter: 2. Das Fest der Martern).

¹⁶ Zur Diskussion um die Objektlosigkeit des Gehorsams vgl. GNILKA, Philipperbrief (s. Anm. 2), 123.

¹⁷ Ernst KÄSEMANN, *Kritische Analyse von Phil. 2, 5–11*, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1964, 51–95, 79.

¹⁸ Vgl. dazu GNILKA, Philipperbrief (s. Anm. 2), 112–114.

¹⁹ So auch Samuel VOLLENWEIDER, *Die Metamorphose des Gottessohns. Zum epiphanalen Motivfeld in Phil 2, 6–8*, in: DERS., *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (WUNT 144), Tübingen 2002, 285–306, bes. 299–305.

²⁰ Vgl. dazu die Diskussion bei SCHWINDT, Philipperhymnus (s. Anm. 5), 4–12.

²¹ HOFIUS, Christushymnus (s. Anm. 3), 60.

²² KÄSEMANN, Analyse (s. Anm. 17), 72.

²³ MÜLLER, Christushymnus (s. Anm. 6), 25: «Nur ist die Vorstellung hier radikal umgeprägt, das der urchristliche Text auf den äußersten Kontrast zwischen Gottes- und Sklavengestalt abhebt und keine bloße Vertauschung der Erscheinungsweise meint».

²⁴ MÜLLER, Christushymnus (s. Anm. 6), 27, dazu die Belege auf den folgenden Seiten, v.a. aus dem Bereich der sog. skeptischen Weisheit, konkret Hiob und Kohelet (ebd. 28–31). Dies sei der geistige Hintergrund, der den Verfasser des Hymnus Menschsein als Sklavendasein auffassen lässt.

²⁵ Samuel VOLLENWEIDER, *Der «Raub» der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2, 6(–11)*, in: DERS., *Horizonte* (s. Anm. 19), 293–284.

²⁶ PHILO, *De Vita Mosis I* 148–162 (LCL 289 = Philo VI, 352–359, COLSON).

²⁷ Nikolaus WALTER, *Der Brief an die Philipper* (NTD 8,2), Göttingen 1998, 54.

PETER HENRICI · ZÜRICH

DIALEKTIK ODER LIEBE?

Das philosophische Verständnis der Weltschöpfung als Kenose

Der Begriff der *Kenosis*, der auf den Philipperhymnus zurückgeht, bezeichnet ursprünglich den Verzicht des menschengewordenen Gottessohnes auf seine göttlichen Prärogativen. In der Neuzeit wurde er in der Theologie und darüber hinaus auf andere ähnliche Verzichtleistungen ausgeweitet. Doch erst spät erkannten einige Philosophen, dass auch die Weltschöpfung als eine *Kenosis* Gottes zu verstehen ist.

Solange man die Erfahrungswelt schlicht als gegeben hinnahm, stellte ihre Existenz kein Problem für das Denken dar. Die sokratische Hinterfragung des ethisch als selbstverständlich Hingenommenen führte dann Platon zwar dazu, die Erfahrungswelt als ein weniger wirkliches Abbild der wahren, jenseitigen Ideenwelt zu verstehen. Doch trotz (oder vielleicht wegen) vielfältiger Schöpfungsmythen wurde die Weltentstehung als notwendig je schon erfolgt verstanden. Auch wo diese, wie im Neuplatonismus, nicht mehr von der Welt, sondern von Gott aus betrachtet wurde, konnte sie nur als ein notwendiger Ausfluss aus Gottes Wesen verstanden werden – wobei die vielfachen Zwischenstufen den pantheistischen Hintergrund eines solchen Weltverständnisses, das bis in die Neuzeit hinein fortwirkte, eher verdeckten als entkräfteten.

Erst die jüdisch-christliche Vorstellung eines schlechthin weltjenseitigen Gottes, der die endlichen Wesen aus freiem Entschluss durch sein Wort ins Dasein ruft und im Dasein erhält, ließ den Begriff einer *creatio ex nihilo*, einer Weltschöpfung aus dem Nichts überhaupt denkbar werden.¹ Doch auch die jetzt auftretende Frage des Verhältnisses zwischen dem Schöpfergott und den aus dem Nichts geschaffenen Wesen wurde zunächst nur von diesen aus gestellt. Sie stehen in einem seinsbegründenden, unaufgebbaren Verhältnis zu Gott, das ihnen Existenz und eigenständiges Wirken verleiht. Umgekehrt wurde Gott, um seine Absolutheit nicht zu gefährden, jedes wirkliche

PETER HENRICI SJ, geb. 1928, emeritierter Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich, vormals Ordinarius für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Verhältnis zu seinen Geschöpfen abgesprochen. Man konnte sich dafür auf das thomistische Argument berufen, dass jedes Tun sich erst im Getanen verwirklicht. Doch jeder und jedes Endliche verwirklicht in seinem Wirken auch sich selbst; Gott dagegen konnte man keine derartige (immer kontingente) Selbstverwirklichung zuschreiben.

Diese philosophisch stringente Argumentation bleibt jedoch bibeltheologisch unbefriedigend. Hier ist nicht der Ort, die von den Bibeltheologen versuchten Auswege zu erörtern; uns interessiert jener Ausweg aus den Schwierigkeiten, den Philosophen im Begriff der *Kenosis* gesucht und gefunden haben. Dieser Begriff erlaubte ihnen, weder in Agnostizismus (Kant), Pantheismus (Spinoza) oder in eine Art von Emanatismus (die *fulgurations* des Leibniz) zu verfallen. Zwei Beispiele einer solchen *Kenosis*-Schöpfungslehre sollen hier kurz skizziert werden. Wir finden sie bei Hegel und bei Blondel, während ein drittes Beispiel, bei Bulgakov, leider außer Betracht bleiben muss.

I

Als lutherischem Theologen war Hegel die *Kenosis*-Lehre zweifellos vertraut, auch wenn ihm der Begriff, so viel ich sehe, nie in die Feder floss. Hegel, der Fremdworte tunlichst vermied, brauchte dafür Synonyme, namentlich «Aufopferung» und «Entäußerung». Dieser letzte Begriff führt schon mitten in Hegels Dialektik. Als Philosoph betrachtet Hegel die Wirklichkeit nie anders denn als erkannte und gedachte. Jedes Erkennen, jedes Denken, jeder ausgesprochene Satz besteht nun aber in einem Anderswerden, das zurückgenommen werden muss. In dieser Sicht stellt gerade das scheinbar einfachste Erkennbare, das zufällige Dies-da, mit seiner Einfachheit das Denken vor ein Problem. Indem es dieses Problem zu lösen versucht, muss es sich in der «Phänomenologie des Geistes» über viele Stufen bis zum endlich selbstverständlichen (sich selbst verstehenden) «absoluten Wissen» empor- (oder zurück-) arbeiten. Doch wie kann dieses Wissen absolut sein, wenn auf dem denkmäßigen Aufstieg die sinnliche Erfahrungswelt verloren gegangen ist? Hier setzt Hegels *Kenosis*-Lehre ein:

Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst, oder seine Grenze. Seine Grenze wissen heißt, sich aufzuopfern wissen. Die Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freien zufälligen Geschehens* darstellt, sein reines *Selbst* als die *Zeit* außer ihm und ebenso sein *Sein* als Raum anschauend.²

Es ist nicht notwendig, die darauf folgenden Ausführungen über die Entäußerung des absoluten Wissens als Natur (im Raum) und – ausführlicher – als Geschichte (in der Zeit) nachzuzeichnen, um zu erkennen, dass Hegel hier eine Philosophie der Weltentstehung (der Entstehung der erkannten und gedachten Welt) entwirft. Der Schlusssatz der ganzen Ausführung kann jeden Zweifel darüber beheben:

*Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist³ hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur –
aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.⁴*

Sehen wir einmal über die theologische Unzulänglichkeit dieses noetischen, werdenden und seiner Geschöpfe bedürftigen Gottes hinweg, um festzuhalten, dass Hegel hier trotz dieser Unzulänglichkeiten die Welterschöpfung im Sinn einer Selbstaufopferung, einer *Kenosis* des «Absoluten» versteht. Die sonst unverständliche Erwähnung der «Schädelstätte» ist ein deutlicher Rückverweis auf den «spekulativen Karfreitag» im Schlusspassus der fünf Jahre früher erschienenen Schrift «Glauben und Wissen». Dort ging es darum,

den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht – das Gefühl: Gott selbst ist tot [...], rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment der höchsten Idee [zu] bezeichnen [...] und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, der sonst historisch war, [...] in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederher[zu]stellen, aus welcher Härte allein [...] die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß.⁵

An diesem Text lassen sich zwei Grundzüge des hegelschen Denkens ablesen. Er entnimmt sein Denkmodell der (lutherisch verstandenen) Theologie von Tod und Auferstehung Christi – also einer durchaus kenotischen Theologie – und macht daraus ein formelles Denkmoment, «ein Moment der höchsten Idee», indem er das, «was sonst historisch war», in eine dialektische Notwendigkeit umformt, in ein Grundgesetz der denkbaren und gedachten Welt. Es gab wohl wenige Philosophien, die so nah am Christusgeschehen

entlang dachten, ja sogar das Schöpfungsereignis von diesem Geschehen aus zu verstehen suchten⁶, und die dieses Geschehen zugleich so radikal umdeuteten, ja zernichteten, sodass nicht mehr als eine Gesetzmäßigkeit dialektischen Denkens übrig blieb. Hier zeigt sich eine Gefahr des *Kenosis*-Begriffs in ihrer ganzen Schärfe.

Ein Blick in die «Wissenschaft der Logik» kann das Gesagte bestätigen. Als dialektische Selbstentfaltung des menschlichen Denkens soll die Logik zugleich «*die Darstellung Gottes*» sein, «*wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*»⁷ Folglich müsste auch sie sich auf die Möglichkeit der Wertschöpfung hin öffnen, und in der Tat gipfelt sie in einer kenotischen Selbstaufhebung der «Idee». Nachdem Hegel dialektisch gezeigt hat, wie «die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen [ist], welche ihr Anfang ist» (wobei «diese Idee noch logisch [...] in den reinen Gedanken eingeschlossen»⁸ bleibt), weist er auf den «Übergang» zu «*einer andern Sphäre und Wissenschaft*», zur Natur und zur Naturphilosophie hin. Dies aber ist nicht mehr einfach ein dialektischer Übergang und ein «*Gewordensein*», weil die «reine Idee [...] vielmehr absolute *Befreiung*» ist. So kommt wieder das kenotische Denkmodell zum Zuge:

Das Übergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst *frei entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend.⁹

In ähnlicher Weise spricht Hegel wenige Zeilen später von dem «nächste[n] Entschluss der reinen Idee, sich als äußerliche Idee zu bestimmen». Beide Aussagen hören sich fast wie ein Bekenntnis zur freien Erschaffung der Welt durch eine *Kenosis* Gottes an – wenn es sich dabei nicht vielmehr um die Begründung der Naturphilosophie handelte, der «Wissenschaft im Verhältnisse des göttlichen Erkennens zur Natur», sowie der «*Wissenschaft des Geistes*», in der dieser «seine Befreiung durch sich vollendet und den höchsten Begriff seiner selbst in der logischen Wissenschaft als dem sich begreifenden reinen Begriffe findet.»¹⁰

II

Statt nun in eine theologische Diskussion über Hegels Gebrauch der biblischen *Kenosis*-Lehre einzutreten, dürfte es hilfreicher sein, ihn mit einer andern Philosophie zu vergleichen, die ebenfalls auf die Idee der göttlichen *Kenosis* zur Behandlung ähnlicher Problemfelder zurückgreift. Ähnlich wie Hegel entfaltet Blondel den Gedankengang seiner «Action» von 1893 rein bewusstseinsimmanent, phänomenologisch, ohne Seinsaussagen zu machen.

Und ähnlich wie für Hegel stellt sich auch für ihn als die eigentliche philosophische Krux das Problem des Seins der sinnlichen Erfahrungswelt. Hegel hat das Problem durch eine «Aufopferung» des absoluten Wissens im Sinne des «spekulativen Karfreitags» zu lösen versucht; Blondel verweist dafür auf die Passion des menschengewordenen Gottes. Um die Realität dessen zu garantieren,

was nicht sein könnte, was aber, so wie es ist, eines göttlichen Zeugen bedarf, brauchte es vielleicht einen Mittler, der leidend diese ganze Wirklichkeit auf sich nähme, und der so etwas wie das *Amen* des Universums wäre, *testis verus et fidelis qui est principium creaturae Dei*. Vielleicht müsste dieser, selbst Fleisch geworden, durch eine zugleich notwendige und frei gewollte Passion die Wirklichkeit dessen bewirken, was Erscheinungszusammenhang der Natur und erzwungene Erkenntnis der gegenständlichen Phänomene ist...¹¹

Gerade im doppelten vorsichtigen «vielleicht» wird der Unterschied dieser Aussagen zu Hegel deutlich. Hegel entnahm dem Karfreitag, dem «Tod Gottes» kurzerhand ein Denkmodell, das er als Schema seiner Dialektik weiterentwickelte; für Blondel dagegen wäre es gerade die Historizität, das wirkliche Geschehen der Passion, das allem bisher phänomenologisch in der Schwebe Bleibenden Wirklichkeit verleihe. Im Schlusssatz des Abschnitts wird dann das zunächst vorsichtig hypothetisch Formulierte eindeutig affirmativ: «Er ist das Maß aller Dinge.»¹²

Während hier zur Begründung des Seins der Erfahrungswelt die *Kenosis* des Gottessohnes unausgesprochen vorausgesetzt wird, spricht Blondel später ausdrücklich von ihr. So vor allem in der 1929 diktierten und erst auf dem Totenbett zur Veröffentlichung freigegebenen Schrift «*Exigences philosophiques du Christianisme*». Nach dem durch Erblindung erzwungenen Ende seiner Lehrtätigkeit diene die Schrift wohl vor allem der Selbstverständigung im Hinblick auf die anstehende Arbeit an den beiden Trilogien, deren Endergebnis sie vorausnimmt. In dieser Schrift wird nun die biblische *Kenosis*, das *seipsum exinanivit* zweimal ausdrücklich zitiert, das erste Mal sogar mit der Stellenangabe: «*Philipp, II, 7*».¹³

Doch seltsamerweise ist für Blondel das Subjekt dieser *Kenosis* nicht wie bei Paulus der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung und in seinem Sohnesgehorsam, sondern Gott selbst als Schöpfer der Welt und des Menschen. Für diese Umsetzung verbündet sich der Metaphysiker mit dem Theologen der übernatürlichen Berufung des Menschen. Gott habe sich zurückgezogen, sich «entleert» (*seipsum exinanivit*), was heiße, dass Er neben seinem alles erfüllenden Sein sozusagen Platz gemacht habe für das Nichts, den nicht-göttlichen Freiraum, in dem Er andere, selbstständige Seiende schaffen konnte, Menschen, die Ihm etwas von Seiner Fülle zurückgeben können.

Für die metaphysische Seite dieser *Kenosis*, dass Gott für die Erschaffung der Welt aus dem Nichts darauf verzichtet habe, schlechthin «Alles» zu sein, konnte sich Blondel von Félix Ravaisson inspirieren lassen, den er in «L'Être et les êtres» erwähnt, dessen Meinung er aber nicht teilt.¹⁴ Blondel polemisiert vielmehr mit fast der ganzen abendländischen Tradition:

Wie sehr muss man immer noch vor dem Irrweg warnen, auf den das christliche Denken und die Offenbarung der Liebe unter dem Einfluss einer heidnischen, an der Natur orientierten Denkweise geführt wurde! Diese betrachtet Gott als eine Wesenheit, eine Natur, eine Kraft, die (wie Leibniz sagt, der noch in dieser Denkweise befangen bleibt) «Possibilien» herausblitzt, «Compossibilien» gegeneinander abwägt und so jene «Realien» hervorbringt, die ihr Recht auf Existenz geltend machen und obsiegen lassen konnten – eine Sichtweise, in der auch die Idee eines ursprünglichen Dualismus aufleuchtet, eines Nichts, das Gott gegenüber steht, eines notwendigen Gewimmels erschaffbarer Dinge, einer Art «Vorrat» vor der Schöpfung und vor dem freien Entschluss Gottes. Das alles ist falsch und verderblich: Das Nichts ist nicht; nur Gott *ist*, und das hätte völlig genügt, wenn nicht die göttliche Liebe ganz ungeschuldeterweise nicht vorbestehende Possibilien, sondern Nicht-Seiende ins *Sein* hätte rufen wollen – was ihr erlaubte, diesem *Gegebenen* (nach Art eines Darlehens) einen Wert, einen Bestand, eine göttliche Fülle zu verleihen. Wagen wir es, mit einem Pauluswort zu sagen, dass Gott sich sozusagen zurückgezogen und entleert hat, um das Nichts hervorzubringen, um Platz zu machen für das möglichkeitsbegabte (virtuelle) Seiende, und um diesem die Fähigkeit zu verleihen, Gott wieder zu Gott zu machen und zu «auferwecken». Das war, in den Augen jeder Metaphysik, etwas Unmögliches, so unmöglich wie eine Art Selbstmord Gottes zu sein scheint; und doch ist das die wahre Wahrheit, *Deus seipsum exinanivit*, und es ist an uns, Ihn in Seinem notwendigen Sein wiederherzustellen. Daraus erklärt sich die Ungeheuerlichkeit der Sünde und der Zorn Gottes über diese Weigerung, Ihm die Großherzigkeit Seiner Liebe und die Anforderungen Seines Seins zuzugestehen.¹⁵

So berechtigt Blondels Kritik an der aus der antiken Philosophie übernommenen Abschwächung des Schöpfungsverständnisses ist, so verstiegen scheint seine Vorstellung einer *Kenosis* Gottes selbst zu sein – ganz abgesehen davon, dass er sich dafür nicht auf Paulus berufen kann. Tatsächlich findet sich der angeführte Text erst gegen Ende seines Werks und sozusagen als Zusammenfassung eines langen Diskurses, in dem Blondel den christlichen Hintergrund seiner in der «Action» und später in der ersten Trilogie vorgelegten Philosophie aufzeigt.

Nach dem Hinweis auf ein dreifach mögliches Verständnis Gottes: als Allmacht, woraus sich Gesetzestreue und Gottesfurcht ergibt, als Wahrheit, was zur Verständlichkeit der Welt und zu einem *rationabile obsequium* führt,

und als Liebe, die den Menschen zur übernatürlichen Gemeinschaft mit ihr erheben will, betont Blondel sodann in wiederholten Ansätzen die menschlich-natürliche Unerreichbarkeit, ja Undenkbarkeit dieses Liebesangebots. Dennoch ist der Mensch, und mit ihm und für ihn die ganze Welt, auf diese übernatürliche Vollendung hin geschaffen – eine Vorordnung der Gnade vor der Schöpfung, wie sie auch Karl Barth und beispielsweise die «nouvelle théologie» vertreten. In dieser Perspektive liegt es nahe, nicht nur die Erlösung (wie Blondel, durchaus paulinisch, auch betont), sondern schon die Welterschaffung als kenotischen Liebesakt Gottes zu verstehen. Dies umso mehr, als die zur Gemeinschaft mit Gott zu berufenden Menschen ihrer Natur nach gottähnliche, mit Gott gleichsam in Konkurrenz stehende Wesen sein mussten. Daraus ergab sich die zunächst befremdliche Folgerung, dass Gott sein Ziel, die Liebesgemeinschaft seiner Geschöpfe mit Ihm, nur dann erreichen kann, wenn der Mensch seinerseits in einer gleichsam gegenbildlichen *Kenosis* nicht an seiner eigenen Gottgleichheit festhält, sondern sich diese allererst von Gott schenken lässt. In dieser Sicht ist auch die Sünde, die Ablehnung des Gnadengeschenks, nicht als bloßer Verlust einer zusätzlichen Erhöhung zu verstehen, sondern als Gott selbst verletzende Verunmöglichung seines Liebesplans.

Theologisch dürfte gegen diese nur scheinbar dialektische Darlegung kaum etwas einzuwenden sein. Wenn sie auch die Gnadенlehre sozusagen auf die Spitze treibt, baut sie nicht einfach auf begrifflichen Zusammenhängen auf; es geht ihr vielmehr um die letzten Konsequenzen des göttlichen Liebeshandelns. Hierbei wird deutlich, wie sehr schon die «Action» auf ihren Schlussteil hin angelegt war, auf die mögliche übernatürliche Vollendung des Menschen. Ebenso verständlich wird auch die zentrale Stellung der «Option» für den Gang der «Action» und der Nachdruck, den Blondel dabei auf die Abtötung und die Bedeutung des Leidens legt.

III

Der kenotische Hintergrund dieser beiden hier etwas schematisch zusammengefassten Philosophien ist, soviel ich sehe, in der Literatur bisher kaum beachtet worden. Der Artikel *Kenose* im «Historischen Wörterbuch der Philosophie»¹⁶ erwähnt zwar die Vermutung, der Begriff der «Entäußerung» könnte eine Übersetzung von *Kenosis* sein, geht der Frage aber nicht weiter nach. Doch schon unsere kurze Skizze dieser beiden Philosophien wirft einige grundlegende Fragen auf.

Eine erste Frage betrifft das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Hegel wie Blondel knüpfen die Grundstruktur ihrer Philosophie an einen letztlich nur aus der Offenbarung bekannten Begriff an. Beide weiten

jedoch diesen Begriff, den Verzicht auf göttliche Prärogative, die *Kenosis*, die zunächst nur in der Inkarnations- und Erlösungslehre ihren Platz hat, philosophisch auf die Schöpfungslehre aus und damit von Jesus Christus auf Gott selbst. Kann die Theologie einer solchen Ausweitung zustimmen? Und wenn ja, sollte sie dann nicht auch ihrerseits diese Ausweitung vornehmen?

Die *Kenosis* konnte jedenfalls erst dank dieser Ausweitung philosophisch bedeutsam werden; denn erst so wurde sie von einem historischen Faktum zu einer alles geschaffene Sein begründenden Wahrheit. An ihr las Hegel das Grundgesetz seiner Dialektik ab, und Blondel machte sie zum zunächst unausgesprochenen Zielpunkt für seine jeweils zur Gottesgemeinschaft zurückführenden Denkwege.

Als nächstes wird man deshalb fragen, wie weit sich ein philosophischer Diskurs an eine solche, nur aus der Offenbarung bekannte Wahrheit, «anlehnen» darf. Straft das nicht die rationale Eigenständigkeit dieses Diskurses Lügen? Zur Antwort wird man darauf hinweisen, dass jeder philosophische Diskurs sich notwendigerweise an etwas «anlehnt», und man wird den Unterschied zwischen der hegelschen und der blondelschen «Anlehnung» hervorheben. Hegel entnimmt der Offenbarung nicht mehr als eine formale Denkstruktur, auf die der menschliche Geist auch von sich aus hätte kommen können; Blondel richtet dagegen seinen ganzen Diskurs auf eine natürlicherweise absolut unzugängliche Offenbarungswahrheit aus.

Das führt als letztes zu einer Gegenüberstellung der beiden Philosophien und damit zu jener Frage, die im Titel dieses Beitrags steht. Trotz mancher ähnlicher Anklänge, handelt es sich offenbar bei Hegel und bei Blondel um zwei grundsätzlich verschiedene Weisen des Philosophierens. Hegel will die ganze Wirklichkeit denkerisch konstruierend nachzeichnen, weshalb die «Logik», eine dialektische Selbstentfaltung des Denkens, die maßgebende Mitte seiner Philosophie bildet. Blondel fragt vielmehr, wie sich der Mensch mit seinen Fähigkeiten in dieser tatsächlich bestehenden Wirklichkeit bewegen muss. Seine Philosophie nimmt deshalb ihren Ausgang von der «Action», einer Nachzeichnung des menschlichen Handelns. Mit ihm steht der Mensch je schon unausweichlich in dieser Wirklichkeit, weshalb das dort Erkannte auch für die andern Teile der Philosophie maßgebend wird.

Aus dieser grundlegenden Verschiedenheit der beiden Philosophien wird ihr verschiedener Zugang zur göttlichen *Kenosis* verständlich. Für Hegel strukturiert zwar die Einsicht in den (notwendigen!) «Tod Gottes» sein ganzes späteres Denken¹⁷; doch nur insofern, als sich daran das dialektische Grundgesetz der notwendigen Selbstentäußerung alles Gegebenen, die «ungeheure Kraft des Negativen» ablesen lässt. In dieser durchwegs denkimmanenten Philosophie ist folglich auch die Selbstaufopferung des «absoluten Wissens», der «Idee» nicht mehr als ein – allerdings höchstes – dialektisches

Moment. Die göttliche *Kenosis* in der Schöpfung wird dadurch grundsätzlich berechenbar, vorhersehbar – und damit auch einsichtig und verständlich. Eine Theologie im Sinne Hegels wäre eine Theologie, in der Gott, nach genügender Denkanstrengung, rational verstanden werden kann.

Im Gegensatz dazu wird Blondels Nach-Denken gerade von dem ausgelöst, was rein menschlichem Denken absolut unzugänglich bleibt, ihm sogar absurd erscheinen muss. Historisch gesehen ist das «die Torheit des Kreuzes», umfassender gesehen ist es die *Kenosis* Gottes, der den von Ihm gratis geschaffenen Wesen die noch ungeschuldete Möglichkeit der Gottesgemeinschaft geben will. Erst die Offenbarung, dass Gott Liebe ist, vermag in dieses menschlich Unausdenkliche einiges Licht zu bringen. Zwar versucht auch Blondel wie Hegel, alles Gegebene philosophisch-denkerisch auszuloten; doch die letzte Sinnhaftigkeit all des Ausgeloteten beruht für ihn auf einer unerrechenbaren Faktizität, der Faktizität der Liebestat Gottes. Eine Theologie im Sinne Blondels wird deshalb stets am Historisch-Faktischen festhalten und es im Licht der Liebe Gottes deuten.

Daraus ergibt sich eine letzte Folgerung. Eine Philosophie, die derart auf dem (nur) faktisch Wirklichen aufruht, kann sich nicht in sich selbst beruhigen; sie muss in tatsächliches Verhalten übergehen. Einem Gott, der Liebe ist, kann man nicht mit verständnisvollem Kopfnicken, sondern nur mit Gegenliebe antworten. Das ist der Sinn des abschließenden «C'est» der «Action».¹⁸ Doch auch Hegels Dialektik kann, bei aller «Anstrengung des Begriffs» letztlich nicht in sich ruhen bleiben. Wo sie es mit der Wirklichkeit zu tun bekommt, wie in der Philosophie der Weltgeschichte oder in der Philosophie der Religion bleibt sie notwendigerweise unabgeschlossen, *open ended*. Bei Hegels Nachfolgern, Feuerbach, Marx, Kierkegaard nimmt die Dialektik deshalb durchaus existenziale Züge an. Darin wirkt sich vielleicht die unbezähmbare aufbrechende Kraft des «Todes Gottes» aus, der dieser Dialektik zugrunde liegt.

ANMERKUNGEN

¹ Bezeichnenderweise ist die Nicht-Zahl Null erst in der ebenfalls schöpfungstheologisch denkenden Welt des Islam in die Mathematik eingeführt worden.

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp-Werkausgabe Bd. 3, stw 603), Frankfurt/M. 1986, 590

³ Der aristotelische Gott, die *noësis noëseos*, mit der Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» schließt.

⁴ Ebd., 591. Das abschließende Schillerzitat stammt aus der Schlussstrophe des Gedichtes «Freundschaft» und lautet ursprünglich: «Freundlos war der große Weltenmeister,/ Fühlte *Mangel* – darum schuf er Geister,/ Seel'ge Spiegel *seiner* Seligkeit!/
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,/ Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches/ Schäumt ihm – die Unendlichkeit.»

⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in: DERS., *Jenaer Schriften 1801–1807* (Suhrkamp-Werkausgabe Bd. 2, stw 602), Frankfurt/M. 1986, 287–433, hier: 432f.

⁶ Das im gleichen Text eingebaute Pascal-Zitat weist nochmals darauf hin: «La nature est telle qu'elle marque partout un *Dieu perdu* et dans l'homme et hors de l'homme» (Ebd., 432).

⁷ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* (Suhrkamp-Werkausgabe Bd. 5, stw 605), Frankfurt/M. 1986, 44.

⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik II* (Suhrkamp-Werkausgabe Bd. 6, stw 606), Frankfurt/M. 1986, 572.

⁹ Ebd., 573.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Maurice BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893, 461. Hier wie im folgenden sind die Übersetzungen von mir.

¹² Ebd. So nochmals in einer Tagebuchnotiz vom 3. August 1894 mit Blick auf die Eucharistie: «...Nichts existiert, das nicht an Deinem fleischgewordenen und verborgenen Leben hinge. Deine göttliche, menschliche, sakramentale Existenz ist nicht nur die allergewißeste von allen, sondern auch jene, ohne die keine andere denkbar wäre...» (Maurice BLONDEL, *Carnets Intimes*, Paris 1961, Bd I., 524).

¹³ Maurice BLONDEL, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris 1950, 138; 258. Blondel spricht von einer «*exinanition provisoire de Dieu*» (248).

¹⁴ Maurice BLONDEL, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris 1935, 207–208.

¹⁵ BLONDEL, *Exigences philosophiques* (s. Anm. 13), 258.

¹⁶ Martin SEILS, Art. *Kenose*, in: Joachim RITTER – Karlfried GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4: I–K, Basel 1976, 813–815.

¹⁷ Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, jetzt in: Peter HENRICI, *Hegel für Theologen. Gesammelte Aufsätze*, Fribourg 2009, 111–131.

¹⁸ BLONDEL, *L'Action* (s. Anm. 11), 492.

WERNER LÖSER · FRANKFURT/M.

GEHORSAM BIS ZUM TOD

Die Theologie der Kenosis im Denken Hans Urs von Balthasars

Gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz war Jesus, der Mensch gewordene Sohn Gottes. Er hatte Knechtsgestalt angenommen und so konnte er uns Menschen auch da noch nahe sein, wo wir uns in die Ferne von Gott verirrt hatten. Er brachte das Heil in unsere Welt. Entäußerung, Annahme der Knechtsgestalt – dies alles ist gemeint, wenn in der Theologie von der Kenosis gesprochen wird. Oft ist in der Geschichte über diese Kenosis nachgedacht und dann auch gesprochen worden. Einer Spur soll hier nachgegangen werden. Hans Urs von Balthasar hat sie gelegt. Das Kenosismotiv ist für von Balthasars Theologie von großer Bedeutung, und so kommt es in seinem Werk allüberall zum Tragen. Es bestimmt auch da sein theologisches Denken, wo es nicht eigens zur Sprache kommt.

An drei Stellen innerhalb seines umfangreichen Werkes thematisiert von Balthasar seine Auffassungen dazu jedoch ausdrücklich in längeren Texten. Der eine ist ein Abschnitt in seiner Darlegung des «Mysterium paschale» im Band III/2 von «Mysterium Salutis». Er ist überschrieben «Die Kenosis und das neue Gottesbild».¹ Der zweite Text ist ein Doppelkapitel in «Herrlichkeit III/2, Teil 2: Neuer Bund». Es steht unter der Überschrift «Kenose» sowie «Hölle».² Der dritte Text schließlich findet sich in «Theodramatik Bd. III» und ist überschrieben «Kreuz und Trinität – Immanente und ökonomische Trinität».³ Zwei weitere Texte gehören ins Umfeld der thematischen Bearbeitung des Kenosismotivs. Der eine steht unter der Überschrift «Kreuz und Philosophie».⁴ In ihm setzt von Balthasar sein theologisches Kenosis-konzept in eine kritische Beziehung zu philosophischen Erschließungen des Kenosisgedankens. Der zweite Text trägt den Titel «Kenose der Kirche?».⁵ Das Fragezeichen im Titel lässt schon vermuten, dass von Kenose der Kirche nicht ohne wesentliche Unterscheidungen gesprochen werden kann. Den weiteren Kontext zu den das Kenosismotiv entfaltenden Texten bilden die zahlreichen Abhandlungen zum Thema Eschatologie. Im Band 6 der

WERNER LÖSER SJ, geb 1940, em. Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.

«Studienausgabe Hans Urs von Balthasar – Eschatologie in unserer Zeit»⁶ sind ihre Titel vollständig aufgelistet.⁷

1. Die Kenosis-Lehre von Balthasars in einem ersten Überblick

Vor vielen Jahren hat Hans Urs von Balthasar einmal gesagt, die christliche Theologie müsse «knieende, betende Theologie» sein, es genüge nicht, wenn sie «sitzende Theologie» sei.⁸ Dies gelte vor allem dann, wenn es um die letzten und tiefsten Geheimnisse des sich dem Glauben offenbarenden Gottes geht. In einem aus solch einem gläubigen Beten hervorgegangenen und anderen Betern angebotenen Text, der die inneren Gehalte des von Jesus gegangenen Kreuzweges betrachten lässt, zeichnet von Balthasar einige Linien dessen nach, was sich dem gläubigen Blick auf Gottes trinitarisches Leben und im Hören der Botschaft des Glaubens zeigt. Es ist das Ereignis der Liebe, die sich in der Kenosis, in der Entäußerung, bewährt. Dieser Text sei hier zitiert. Er kann als ganz und gar kennzeichnend für das gelten, was von Balthasars Theologie in ihrer innersten Mitte ausmacht und ihre Entfaltung in alle Richtungen hinein lenkt:

Je tiefer das Leiden wird, desto mehr versagen unsere Begriffe. Vor der letzten Station, an der Gottes lebendiges Wort von den Menschen in tödliche Regungslosigkeit hinein angenagelt wird, verstummt jedes Wort. Es ist die Stunde des Vaters, da der dreieinige ewige Plan durchgeführt wird, den ganzen Unrat der Weltsünde auszuräumen, ihn zu verbrennen im Feuer der leidenden Liebe. Dieses Feuer hat ewig in Gott gebrannt als die lodernde Leidenschaft der Entschiedenheit für das ewige Gute, an dem nach Gottes Ratschluss auch die Welt teilhaben soll. Dieses Gute ist die Entschiedenheit der göttlichen Personen zueinander, der dreieinige Radikalismus, der hier auf die Welt übergreift. Das Mysterium des Kreuzes ist die höchste Offenbarung der Trinität.

Die Zeugung des Sohnes geht bis zu einer äußersten Freigabe; der Zusammenhang des Ausgeflossenen mit der Quelle scheint unterbrochen, die Konzentration alles Widergöttlichen im Sohn wird als die Verlassenheit vom Vater erlebt. Der Born, aus dem der Sohn ewig lebt, scheint versiegt, und damit verliert alles, was der Sohn im reinen Auftrag des Vaters getan hat, seinen Sinn; es war vergeblich. Es ist keineswegs nur das irdische Fiasko in diesem Lebensende, das dem Sohn das Gefühl gibt, sondern viel tiefer das innere Austragen des unversöhnlichen Widerspruchs zwischen der Sünde, die er in sich hat, und dem Heilswillen des liebenden Vaters. Als die Verkörperung der Sünde kann er keinen Rückhalt mehr bei Gott finden, er hat sich mit dem identifiziert, was Gott auf ewig von sich weisen muss. Und doch ist er der Sohn, der nur vom Quell des Vaters ausgehen und leben kann,

daher sein unendlicher Durst nach dem unzugänglichen Gott. Es ist ein Durst, der wie ewiges Feuer in ihm brennt, leiblich, seelisch, geistig. Der Heilige Geist, der ihn sein irdisches Leben lang als der Geist des Vaters begleitet hat, ist jetzt nur noch der Entfacher dieses Durstes: er eint Vater und Sohn, indem er ihre gegenseitige Liebe bis zur Unerträglichkeit auseinanderspannt. In dieser unendlichen Differenz enthüllt sich beides: die unendliche innergöttliche Differenz, die die Voraussetzung der ewigen Liebe ist und im Heiligen Geist überbrückt wird, und die heilsgeschichtliche Differenz, in der die entfremdete Welt mit Gott versöhnt wird.

Hierin ist das Kreuz die dramatische Peripetie vom Alten zum Neuen. Nicht nur vom Alten Bund, in dem so oft vom Zorn und Grimm Gottes, von seiner blutigen Kelter die Rede war, sondern von der ganzen alten verfallenden Welt, nicht nur hin zur Kirche, die das sichtbare Sakrament der Versöhnung Gottes sein wird, sondern zur ganzen neuen Welt, die hier unsichtbar geboren wird und sich in der letzten Verklärung der Schöpfung vollenden soll. Es ist die Wende, der Übergang, das Pascha. Und im Wende-Punkt, im Gekreuzigten fällt beides zusammen: Gottes Grimm, der mit der Sünde nicht paktieren will, sondern sie nur verwerfen und ausbrennen kann – und Gottes Liebe, die sich genau an der Stelle dieser Unerbittlichkeit zu enthüllen beginnt.

Der Gekreuzigte ist als diese Wende das Wort, das der Vater der Welt zuspricht. Das Wort kann sich selbst in diesem Augenblick nicht hören. Es zerfällt im Schrei nach dem verlorenen Gott. Und es werden wohl Interpretamente seines himmlischen Sinnes sein, gleichsam der Stimme des Vaters und des Geistes im Sohn, wenn die Evangelisten ausworten: «Verzeih ihnen...». «Heute wirst du mit mir im Paradies sein». «Es ist vollbracht». Wir dürfen solche Worte als uns vom Vater durch den Geist im Leiden des Sohnes zugesprochen entgegennehmen.⁹

Das Wort Kenosis kommt hier nicht vor, aber das mit diesem aus dem Philipperbrief stammenden Wort Gemeinte – «Entäußerung» – bestimmt das, was hier zur Sprache gebracht wird, durch und durch. Einige Linien seien hier in Kürze nachgezeichnet:

a) Das Ereignis der Kenosis bestimmt zutiefst das Wesen und das Leben des dreieinen Gottes. Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist sind hier auf je eigene Weise am Werk.

b) Der ewige, dreieine Gott hat in göttlicher Freiheit und von Ewigkeit her beschlossen, eine endliche, in der Geschichte der Menschen gipfelnde Welt zu schaffen und mit ihr einen Weg zu gehen, der einmündet in die ewige Vollendung.

c) In diesem ewigen Ratschluss Gottes ist auch beschlossen, dass er, Gott, alles einsetzen wird, damit seine Schöpfung wirklich am Ende zu ihrem Ziel gelangt. Und wenn die Welt und die Menschen in ihr sich in Wahrnehmung

ihrer geschöpflichen Freiheit von Gott und seinem Willen für sie absetzen, wird er sich in der Menschwerdung des Sohnes und in seinem alle Sünde tragenden Tod am Kreuz und in seinem Gang bis an die letzten und tiefsten Grenzen der Welt auf die Suche nach ihnen machen und sie heimholen zu sich. Dies ist die entscheidende Bewegung der Kenosis.

d) Das Ereignis der Sendung des Sohnes in die Welt durch den Vater und des Ganges des Sohnes ans Kreuz und in die Hölle und der Begleitung dieser Bewegungen durch den Heiligen Geist ist gleichzeitig die äußerste Verwirklichung und Offenbarung der Liebe des dreieinen Gottes.

e) Das von Ewigkeit her von Gott in Betracht genommene Ereignis der Menschwerdung des Sohnes und seines Tragens aller Weltsünde am Kreuz und in der Hölle hat die Tore in die österliche Welt der Versöhnung und Vollendung geöffnet, sodass wir Menschen nun unsere Wege in einer neuen Hoffnung gehen können.

f) Es ist für von Balthasar sehr wichtig, dass das trinitarische Kenosereignis als ein Geschehen der göttlichen, unbegreiflichen Liebe verstanden wird. Er spricht von der «alles entscheidenden Wende in der Sicht Gottes, der nicht primär ‹absolute Macht›, sondern absolute ‹Liebe› ist...».¹⁰ Er erinnert hier an Richard von Sankt Viktor, der in seinem Werk «De Trinitate» treffender als viele Theologen vor ihm zu sagen vermochte, was dies bedeutet, dass Gott nicht vor allem Macht, nicht nur Geist, sondern absolute Liebe ist. Unter den Theologen des ersten Jahrtausends waren es vor allem Hilarius und dann die Theologen, die für die orthodoxe Theologie der ersten ökumenischen Konzilien standen – Athanasius, Cyrill, Leo der Große –, die den Weg zu einer so akzentuierten Trinitätstheologie bahnten.¹¹ Auch bei Origenes und Gregor von Nyssa und einigen anderen finden sich Einsichten, die sich in eine Theologie der trinitarischen Kenosis einbauen lassen. Aus dem Werk von Origenes kann von Balthasar zitieren:

Man muss es wagen zu sagen, dass die Güte Christi größer und göttlicher und wahrhaft nach dem Bilde des Vaters dann erscheint, wenn er sich im Gehorsam bis zum Tod, ja zum Kreuzestod demütigt, eher als wenn er es für ein unaufgebbares Gut gehalten hätte, Gott gleich zu sein, und sich geweigert hätte, Knecht zu werden um des Weltheiles willen.¹²

2. Vergewisserungen im Dialog

Von Balthasar hat seine theologischen Einsichten nicht nur im eigenen Meditieren und Reflektieren entdeckt und entfaltet, sondern immer auch im Dialog mit anderen. Unter diesen treten einige besonders deutlich hervor.

a) *Die Kenosistheologie als Lösung einer theologiegeschichtlichen Aporie*

Von Balthasars Kenosistheologie, die sich in seiner «Theologie der drei Tage» entfaltet und bewährt, ist als Lösung einer Aporie konzipiert, die die Theologiegeschichte von der Vätertheologie her über Jahrhunderte belastet hat. Die Aporie lag darin, dass man die universale Wirksamkeit des göttlichen Heilshandelns und die Unantastbarkeit der menschlichen Freiheit für miteinander unvereinbar hielt. Origenes und die griechische Theologie stehen für die eine, Augustinus und weite Kreise der abendländischen Theologie für die andere Seite der Alternative. Origenes und viele seiner Nachfolger sahen in der eschatologischen Apokatastasis die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit der Schöpfung in der Ewigkeit Gottes. Insofern sich dieser Ausgang der Geschichte durch Gottes Wirken unaufhaltsam durchsetzt, wird die menschliche Freiheit überspielt. Augustinus und von ihm her dann die abendländische Theologie betonte das Absolute, das in der göttlichen, aber dann auch in der menschlichen Freiheit und Wahl liegt. Dadurch begründete er den westlichen Personalismus. Er zog die Linien der Entscheidung für oder gegen Gott bis in die vorgeschichtliche Engelwelt hinein und bis in die nachweltgeschichtliche Scheidung zwischen Himmel und ewiger Hölle aus und begründete damit die Lehre von der doppelten Prädestination, die über Gottschalk, Calvin und Jansenius bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein wirksam war.

Von Balthasar hat sich intensiv mit der Theologie der Kirchenväter befasst und stieß so immer wieder auf diese beiden Positionen. In seinem Aufsatz «Über Stellvertretung»¹³ hat er diese Aporie im Kontext modernen Denkens noch einmal nachgezeichnet und ihre bleibende Aktualität erkennbar werden lassen. Und dann zeigt er, dass und wie eine im Kenosismotiv zentrierte Theologie des Karsamstags eine nur im Glauben anzunähernde Lösung der Aporie möglich macht. Der entscheidende Abschnitt lautet:

Aber es gibt, am Karsamstag, den Abstieg des toten Jesus zur Hölle, das heißt (sehr vereinfachend gesagt) seine Solidarisierung in der Nicht-Zeit mit den von Gott weg Verlorenen. Für diese ist ihre Wahl – mit der sie ihr Ich anstelle des Gottes der selbstlosen Liebe gewählt haben – endgültig. In diese Endgültigkeit (des Todes) steigt der tote Sohn ab, keineswegs mehr handelnd, sondern vom Kreuz her jeder Macht und eigenen Initiative entblößt, als das rein Verfügte, als der zur reinen Materie erniedrigte, restlos indifferente (Kadaver-) Gehorsame unfähig zu jeder aktiven Solidarisierung, erst recht zu jeder «Predigt» an die Toten. Er ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg «verdammte» sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht seiner Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem

sich Verdammenden solidarisiert. Das Psalmwort: «Wollte ich in der Unterwelt lagern, so bist du auch dort» (139, 8), erhält damit einen ganz neuen Sinn. Und auch das «Gott ist tot», als eigenmächtiges Dekret des Sünders, für den Gott der Abgetane ist, erhält einen ganz neuen, objektiv von Gott selbst her gesetzten Sinn. Die geschöpfliche Freiheit ist respektiert, wird aber von Gott am Ende der Passion eingeholt und nochmals untergriffen («inferno profundior»: Gregor der Große). Nur in der absoluten Schwäche will Gott der von ihm geschaffenen Freiheit das Geschenk der jeden Kerker aufbrechenden und jede Verkrampfung lösenden Liebe vermitteln: in der Solidarisierung von innen mit denen, die alle Solidarität verweigern. Mors et vita duello...¹⁴

Es sei nur angemerkt, dass in der Weise, wie von Balthasar die an Origenes und Augustinus erinnernde Aporie lebendig werden lässt und wie er dann zeigt, wie sich die Aporie im Hinweis auf das trinitarische Kenosisereignis löst, sich die Denkform bewährt, die von Balthasars gesamtes theologisches Denken kennzeichnet: Paradoxen widerfährt ihre Überwindung in Synthesen, die Gott selbst in seinem Handeln in und für die Welt bietet.

b) Das Gespräch mit Adrienne von Speyr

Hans Urs von Balthasar lernte Adrienne von Speyr im Jahre 1940 kennen und hat in den dann folgenden 27 Jahren – Adrienne von Speyr ist 1967 gestorben – sehr viele Gespräche mit ihr geführt. Wie von Balthasar später mitgeteilt hat, war ihr eine tiefe Einsicht in das Geheimnis des Ganges Jesu zu den Toten am Karsamstag geschenkt und sie hat ihn daran teilhaben lassen. Adrienne von Speyr hat so die Theologie des Mysterium paschale von Balthasars aufs Tiefste mitgeprägt und dies gerade in der Zeit, in der er nach dem Studium vieler Kirchenväter von der Frage umgetrieben war, wie die christliche Hoffnung für alle begründet werden könnte. Er hat darüber in seinem Buch «Erster Blick auf Adrienne von Speyr»¹⁵ Rechenschaft gegeben. Wie er ihr Charisma verstand und bewertete, lässt der Satz ahnen: «Adriennes Erfahrung ist in der Theologieggeschichte einmalig, sie versetzt uns jenseits des Entweder-Oder von Origenes und Augustinus. Sie rechtfertigt den Überschwang der christlichen Hoffnung über die Furcht...»¹⁶ So kann man festhalten, dass es die im Zeichen einer trinitarischen Kenosistheologie entfaltete «Theologie der drei Tage» nicht oder jedenfalls so nicht gäbe, wie von Balthasar sie gestaltet hat, wenn es nicht zu dem intensiven Gespräch mit Adrienne von Speyr gekommen wäre.

c) Berührungen mit dem Werk Karl Barths

Als Karl Barth, der evangelische Gesprächspartner von Balthasars in Basel, innerhalb der «Kirchlichen Dogmatik» seinen Band über «Die Lehre von der Versöhnung»¹⁷ 1953 herausbrachte, hatte von Balthasar die Grundlinien seiner Theologie des Mysterium paschale im Wesentlichen entwickelt. Umso aufmerksamer wird er in diesem Werk den § 59 gelesen haben, in dem es um «Den Gehorsam des Sohnes Gottes» geht. Schon die einleitende These zu diesem großen Kapitel lässt erkennen, dass es auch Karl Barth um die Wahrnehmung und Darstellung der Kenosis im dreieinen Gott geht. Sie lautet:

Dass Jesus Christus wahrer Gott ist, erweist sich in seinem Weg in die Fremde, in der er, der Herr, zum Knecht wurde. Denn es geschah in der Herrlichkeit des wahren Gottes, dass der ewige Sohn seinem ewigen Vater darin gehorsam wurde, dass er sich selbst dazu hergab und erniedrigte, des Menschen Bruder zu werden, sich neben ihn, den Übertreter zu stellen, ihn damit zu richten, dass er sich selbst an seiner Stelle richten und in den Tod geben ließ. Gott der Vater aber hat ihn von den Toten erweckt und sein Leiden und Sterben eben damit als die für uns, als unsere Umkehrung zu ihm hin, vollbrachte Rechtstat und so als unsere Errettung vom Tode zum Leben anerkannt und in Kraft gesetzt.¹⁸

Von Balthasar hat seine Zustimmung zu Barths Sicht der Dinge wenigstens einmal dadurch deutlich zu erkennen gegeben, dass er an wichtiger Stelle Texte aus Barths Darlegungen übernimmt. Es geht in ihnen um die innertrinitarischen Dimensionen der Kenosis.¹⁹

d) Die Nähe zu Sergej Bulgakows Kenosischristologie

Sergei Bulgakow, der von 1871 bis 1944 gelebt hat, stammte aus Russland, wirkte aber seit 1924 in Frankreich. Er war ein orthodoxer Theologe, der vielseitig interessiert war. Unter anderem hat er sich in seinem Buch «Du Verbe incarné»²⁰ mit den Kenosisbeziehungen und -bewegungen im dreifaltigen Gott befasst. Von Balthasar erkennt dort viele Parallelen zu dem, was ihm selbst wichtig ist: dass die göttlichen Personen auf je ihre Weise in das Kenosegeschehen involviert sind. Von Balthasar macht sich die Einsichten Bulgakows in einem längeren Text zueigen:

Man wird sich an einige Grundgedanken Bulgakows halten [...] und die «Selbstlosigkeit» der göttlichen Personen als reiner Relationen im innergöttlichen Leben der Liebe zur Grundlage von allem nehmen: diese Begründet eine erste Form von Kenose, die in der Schöpfung (zumal des freien Menschen) liegt, da der Schöpfer

hier gleichsam einen Teil seiner Freiheit an das Geschöpf abgibt, dies aber letztlich nur wagen kann kraft Voraussicht und Inkaufnahme der zweiten und eigentlichen Kenose, der des Kreuzes, in der er alle äußersten Konsequenzen der geschöpflichen Freiheit ein- und überholt. Damit wird zwar die Kenose – als Preisgabe der «Gottgestalt» – zum unterscheidenden Akt der Liebe des Sohnes, der sein Gezeugtsein (und damit seine Abhängigkeit) vom Vater übergehen lässt in die Ausdrucksform geschöpflichen Gehorsams, doch bleibt in diesem Akt die ganze Trinität engagiert, der Vater als der den Sohn Aussendende und ihn am Kreuz Verlassende, der Geist als der beide nur noch in der Ausdrucksform der Trennung Einigende. So ist «Christi Kreuz in die Weltschöpfung eingeschrieben seit deren Grundlegung», wie die johanneische Theologie vom «Lamm Gottes» (1, 29.36) es zeigt, das «seit Grundlegung der Welt geschlachtet» (Apk 13, 8) auf dem Thron des Vaters steht (5, 6), das die in seinem Blut Gewaschenen weidet (7, 17) und als Lamm-Hirt sein Leben für seine Schafe dahingibt (Jo 10, 15), aber auch im «Zorn des Lammes» (Apk 6, 16) zum Richter der Seinen und der ganzen Welt wird.²¹

Auf die hier sich zeigenden kenosistheologischen Linien stößt man noch einmal in einer eindrucksvollen und zu höchster Klarheit und Entschiedenheit gereiften Form in dem Abschnitt, der in «Theodramatik III» unter der Überschrift «Kreuz und Trinität» steht:

Man kann, mit Bulgakow, die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles unterfassende innergöttliche «Kenose» bezeichnen, da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet: er «teilt» sie nicht «mit» dem Sohn, sondern «teilt» dem Sohn alles Seine «mit»: «Alles Deinige ist mein» (Joh 17, 10). Der Vater, der ja nicht (arianisch) als «vor» dieser Selbsthingabe existierend gedacht werden darf, ist diese Hingabebewegung, ohne etwas berechnend zurückzubehalten. Dieser göttliche Akt, der den Sohn hervorbringt, als die zweite Möglichkeit, an der identischen Gottheit teilzuhaben und sie zu sein, ist die Setzung eines absoluten, unendlichen Abstands, innerhalb dessen alle möglichen anderen Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfassen sind. In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinn eine (göttliche) Gottlosigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt. Die Antwort des Sohnes auf den geschenkten gleichwesentlichen Besitz der Gottheit kann nur ewige Danksagung (eucharistia) an den väterlichen Ursprung sein, so selbstlos und berechnungslos, wie es die erste Hingabe des Vaters war. Aus beiden hervorgehend, als ihr subsistierendes «Wir», atmet der gemeinsame «Geist», der die unendliche Differenz zugleich offenhaltend (als Wesen der Liebe) besiegelt und, als der eine Geist beider, sie überbrückt.²²

3. Von Balthasars Kenosisverständnis – trinitätstheologisch/christologisch

Von Balthasars Theologie der Kenosis, so hat sich schon gezeigt, kann als eine innere Dimension seiner Trinitätstheologie verstanden werden. Sie ist innerlich mit seiner Christologie, konkret: mit seiner Deutung der Entscheidungen des Konzils von Chalkedon verknüpft.

In den Evangelien wird uns Jesus von Nazareth gezeigt, wie er lebt, wie er handelt, wie er spricht, wie er leidet und dann am Kreuz stirbt. Nun bietet die theologische Tradition zwei Möglichkeiten der Antwort auf die Frage an, wer in Jesus in Wahrheit handelt, spricht, betet, leidet, stirbt. Die eine Antwort sagt: Das ist der Gottmensch Jesus gemäß seiner menschlichen Natur. Nur sie kann menschlich handeln, beten, leiden, sterben. Die andere Antwort sagt: Das ist der Gottmensch Jesus als unteilbares fleischgewordenes Wort Gottes. Wenn er handelt, spricht, betet, leidet, stirbt, so handelt, betet, leidet, stirbt «unus ex sanctissima trinitate» (DH 401). Beide Möglichkeiten, das Leben und Wirken Jesu zu verstehen, entstammen der Absicht, die biblische Botschaft von Jesus, dem Sohn Gottes, zutreffend zu erfassen und sich dabei an der wichtigsten diesbezüglichen kirchlichen Lehrentscheidung, also am Dogma von Chalkedon, auszurichten. Und doch unterscheiden sie sich nicht unwesentlich voneinander. Schon im fünften und sechsten Jahrhundert wurden beide Möglichkeiten vertreten. Die eine, die Jesu Handeln, Beten, Leiden, Sterben in seine Menschheit verlegt, könnte im Sinne eines neueren Sprachgebrauchs die streng-chalkedonische genannt werden. Die andere, die Jesu Handeln, Beten, Leiden, Sterben als Lebensvollzüge des einen fleischgewordenen Wortes Gottes begreift, knüpft an die theologische Richtung des sechsten Jahrhunderts an, die heute die «neu-chalkedonische» genannt wird. Ohne Zweifel leben deren grundlegende Sichtweisen in von Balthasars Theologie wieder auf und bestimmen ihre Richtung. In folgendem Text von Balthasars wird die genannte Grundentscheidung deutlich:

Jesu Verhältnis zum Vater ist keinesfalls nur der Ausdruck und die Selbstaussage seiner bloßen Menschheit, sondern, durch die Menschheit, seiner von ihr untrennbaren und durch sie sich darstellenden Person. Der «Sohn», als der sich Jesus bezeichnet, ist der ewige Sohn des Vaters, der diesen in seiner angenommenen Menschheit anspricht. Der «eine Herr Jesus Christus» ist «der Logos Gottes, Gott von Gott» (DH 40), ist «als Christus Gottes Wort und Weisheit und Kraft» (DH 311), seine Worte und Handlungen können nicht zweigeteilt werden, als gingen die einen nur vom Menschen, andere (auch) von seiner Gottheit aus (DH 255), als seien Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung nicht Taten des göttlichen Logos (DH 502 A), als habe er als derselbe nicht «zwei Geburten, eine ewige aus dem Vater, eine zeitliche aus der Mutter» (DH 852). Der Sohn, der allein den Vater in seiner ganzen Wahrheit kennt und der allein ihn als solchen den Men-

schen zu offenbaren befugt ist, ist nicht der bloße Mensch Jesus, sondern er ist der trinitarische Sohn des Vaters (Mt 11, 27). Und wenn Jesus den Vater mit Du anspricht, wie im hohenpriesterlichen Gebet, dann ist dieses «Du» gewiss zunächst ein menschlicher Laut, der aber Ausdruck einer ewigen Beziehung in Gott selbst sein muss – einer Beziehung der erkennenden, liebenden, anbetenden und zu jedem Willen des Vaters bereiten Hinwendung des Sohnes zum Vater.²³

Diese neu-chalkedonische Sicht Jesu von Nazareth gehört ins Zentrum der ganzen Theologie von Balthasars. Sie kommt in seiner Kreuzes- und Kenosistheologie zur vollen Auswirkung. In Jesu Leiden und Sterben leidet und stirbt der menschengewordene Logos Gottes. Das alte Wort «*unus ex sanctissima trinitate passus est*» könnte ein Kernsatz der Kreuzestheologie von Balthasars sein. Der Tod, ja die Hölle werden damit im dreifaltigen Gott selbst geortet. Dort werden sie getragen und verwandelt. Jesu Kreuzestod ist das Ereignis, in dem Gottes offenbarendes und erlösendes Handeln zu seinem inneren Ziel kommt. Aber nicht nur Jesus, der Sohn, ist am Werk, wo es um das offenbarende und erlösende Handeln Gottes geht. Auch der Vater und auch der Heilige Geist sind auf ihre Weise beteiligt.

Zunächst der Einsatz des Vaters. Er sendet den Sohn zu seinem Werk und begleitet ihn bei dessen Durchführung. Dies ist eine Beziehung wechselseitiger Liebe, deren Dimensionen wir nicht einmal ahnen können. Vor allem aber stehen wir vor einem undurchdringlichen Geheimnis, wenn sich diese Liebe in der Kreuzessituation verbirgt: von Seiten des Vaters wird sie zum fordernden Willen, von Seiten des Sohnes wird sie zum treuen Gehorsam – «nicht mein Wille geschehe, sondern der deine!», spricht Jesus am Ölberg. Dass der Vater um der Rettung der Welt willen seine Liebe in seinen gebieterischen Willen verbergen muss, das macht sein Leiden aus. Von Balthasar zitiert immer wieder den Satz des Origenes: «Auch der Vater kennt das pathos».

Vergleichbares gilt nun auch für den Heiligen Geist. Von Balthasar hat sich auf der Grundlage der wenigen einschlägigen Texte des Neuen Testaments an einige Aussagen über den Heiligen Geist in der Heilsökonomie herangetastet. Dabei zeigte sich: in der Zeit des irdischen Lebens Jesu nahm der Heilige Geist die Aufgabe wahr, Jesus zu «treiben», d.h. ihm den väterlichen Willen vorzustellen, damit er ihm folgen könne. Der Heilige Geist, der von Ewigkeit her eine Frucht der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist, verkörpert dem irdischen Jesus gegenüber das göttliche «es muss geschehen».

Solange Jesus auf Erden weilt, konkretisiert der ihn überschwebende Geist ihm den väterlichen Willen, den zu tun seine Speise ist. Und wenn der Geist ihn «treibt» der Stunde entgegen, die ihm die schlechthinige Überforderung bringen

wird, so sagt der Sohn innerlichst Ja zu diesem Getriebenwerden («wie drängt es mich und zugleich beängstigt es mich» Lk 12, 50), das auch ihn notwendig dorthin führt, «wohin du nicht willst» (Joh 21, 18), in den Tod nicht nur, sondern in den Bereich des Widergöttlichen, ins innere Wesen der «Sünde», die er, ohne davon Abstand zu nehmen, tragen soll (2 Kor 5, 21).²⁴

Von Balthasar hat im Blick auf das Gesagte bisweilen von einer «*heilsökonomischen Umkehrung (Inversion) des Verhältnisses zwischen Sohn und Geist*» gesprochen. Sie schließt für den Heiligen Geist einen «*Verzicht auf einen Aspekt seiner Gottgestalt*»²⁵ ein und ist somit die Weise, wie auch er das Leiden, das heißt: die Kenosis kennt. Die innere Nähe dieser trinitätstheologischen Konzeption zu dem Entwurf von Bulgakow ist offenkundig.

4. Abgrenzungen

Wenigstens sei hier noch angedeutet, dass von Balthasar sein trinitarisch gerichtetes Kenosisverständnis auch dadurch vertieft und verdeutlicht, dass er es mit den Kenosistheologien und -philosophien anderer Autoren vergleicht. Er beginnt mit der Erinnerung an die Kenotiker des frühen Luthertums, Johann Brenz (1499–1570) und Martin Chemnitz (1522–1586) und fährt mit Hinweisen auf die Kenotiker, die in Deutschland, Ideen Hegels verarbeitend, hervorgetreten sind, fort: Gottfried Thomasius (1802–1875), Franz Hermann Reinhold Frank (1827–1894) und Wolfgang Friedrich Gess (1819–1891). Dann geht er auf einige Kenotiker aus dem Bereich der anglikanischen Theologie ein: Charles Gore, Frank Weston.²⁶ Schließlich setzt er sich von den Kenosis-Philosophien ab, wie sie in der frühchristlichen Zeit von Gnostikern und in der Neuzeit in verschiedenen Religionen und Weltanschauungen vertreten wurden. Sie kommen darin überein, dass sie in dieser oder jener Weise das Kreuzsymbol als inneres Baugesetz der Weltwirklichkeit verstehen.²⁷

5. Kenose der Kirche?

Was Kenosis im eigentlichen Sinn bedeutet, ist nur in der Menschwerdung des präexistenten Sohnes Gottes und in seinem Gang ans Kreuz und zu den Toten realisiert. Und doch kann sich die Frage erheben, ob es nicht möglich ist, von der Kirche eine Kenose auszusagen. Von Balthasar hat diese Frage erwogen und eine differenzierte Antwort darauf gegeben.²⁸ Dabei erinnert er vor allem daran, dass es im Neuen Testament und dann in der theologischen Tradition nicht wenige Aussagen dazu gibt, dass es nicht nur die irdische

Kirche gibt, sondern auch die himmlische. Wie immer sie sich im einzelnen darstellen, von Balthasar hebt hervor, dass es zwischen den Bildern der überzeitlichen Kirche und den Aussagen über den präexistenten und dann menschgewordenen Gottessohn grundlegende Unterschiede gibt. «Nun aber findet sich, wo immer dieses Bild der heiligen, überzeitlichen Kirche auftaucht, nie der Gedanke, sie habe sich, wie Christus, frei zu einer Kenose in die Zeitlichkeit entschlossen. Ihre Überzeitlichkeit ist – wenn man bloß angedeutete Linien ausziehen darf – sowohl vorweltlich wie übergeschichtlich wie eschatologisch, und vom letzten her erscheint sie deutlich als etwas durch die Erlösung Jesu Erwirktes.»²⁹ Nur an einer Stelle hat es einen gewissen Sinn, von einer Kenose der Kirche zu sprechen: dort wo die Kirche durch das Wirken Christi als reine und makellose – vgl. Eph 5, 27 – erscheint. Und eben dies ist urbildlich in Maria, der Mutter Jesu, verwirklicht: «...sie geht, vom Schwert durchbohrt, mit dem Sohn zusammen den Weg durch die Erniedrigung der Zeitlichkeit bis zum Kreuz. Sollte nicht hier der Ort sein, wo von «Kenose der Kirche» gesprochen werden müsste?»³⁰ Gleichzeitig betont von Balthasar die Differenz zwischen der Kenose des präexistenten Gottessohnes in Menschwerdung und Kreuz einerseits und der «Kenose», die im Mitgehen Marias mit ihrem Sohn gegeben ist.

Es kann uns nicht einfallen, dem die ganze Kirche umgreifenden Jawort Marias Parallelität und Ranggleichheit mit dem trinitarischen Beschluss zur Aussendung des Sohnes in die Verlorenheit der Welt zuzubilligen. Marias Jawort wird von Gott frei als freie Bedingung seines freien Ratschlusses in diesen eingefügt; insofern ist es sein Werk, nicht das Werk der Kreatur.³¹

Blickt man auf die Kenosistheologie im Werk von Balthasars zurück, so wird man schnell den Eindruck haben, von ihm mitgenommen zu werden bis an die Grenzen unserer Vorstellungskraft. Da, wo der ans Kreuz und zu den Toten gegangene Gottessohn verstummt, geraten auch wir verständlicherweise und mit Recht ins Verstummen. Gleichzeitig wird man wahrgenommen haben, dass die Kenosistheologie in die Mitte des theologischen Gesamtbildes, das uns von Balthasar hinterlassen hat, gehört. Und von ihr her gewinnt es seine Gestalt und seine Perspektiven. Entscheidend ist dabei, dass wir die trinitarische Kenosistheologie verstehen als Kern der Botschaft von Gott, der in sich und für uns die Liebe ist, und als Aufruf zu einer Hoffnung, die über den Tod hinausreicht.

ANMERKUNGEN

- ¹ *Mysterium paschale*, in: *Mysterium Salutis III/2. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. von Johannes FEINER – Magnus LÖHRER, Einsiedeln 1969, 133–326, hier: 143–154.
- ² *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2, Teil 2, Einsiedeln 1969, 196–211 und 211–217.
- ³ *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 297–305.
- ⁴ *Herrlichkeit* (s. Anm. 2), 164–171.
- ⁵ *Kenose der Kirche?*, in: DERS., *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie 4), Einsiedeln 1974, 119–132.
- ⁶ Einsiedeln 2005.
- ⁷ Ebd., 151–154.
- ⁸ *Theologie und Heiligkeit*, in: DERS., *Verbum Caro* (Skizzen zur Theologie I), Einsiedeln 1960, 195–225, hier: 224.
- ⁹ *Der Dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet* (Beten heute 9), Einsiedeln 1977, 64–66.
- ¹⁰ *Herrlichkeit* (s. Anm. 2), 147.
- ¹¹ Ebd., 144f.
- ¹² Ebd., 148.
- ¹³ *Über Stellvertretung*, in: DERS., *Pneuma und Institution* (s. Anm. 5), 401–409.
- ¹⁴ Ebd., 408f.
- ¹⁵ Einsiedeln 1968, 57–60.
- ¹⁶ Ebd., 59.
- ¹⁷ Zollikon-Zürich 1953.
- ¹⁸ Ebd., 171.
- ¹⁹ *Herrlichkeit* (s. Anm. 2), 199f.
- ²⁰ Paris 1943.
- ²¹ *Herrlichkeit* (s. Anm. 2), 198.
- ²² Ebd., 300f.
- ²³ *Theologik*, Bd. II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 117f.
- ²⁴ *Christologie und kirchlicher Gehorsam*, in: DERS., *Pneuma und Institution* (s. Anm. 5), 138; vgl. auch ebd., 223f.
- ²⁵ Ebd., 224
- ²⁶ Ebd., 149–151
- ²⁷ Ebd., 164–171
- ²⁸ In: *Kenose der Kirche* (s. Anm. 5).
- ²⁹ Ebd., 123.
- ³⁰ Ebd., 125f.
- ³¹ Ebd., 126.

GISBERT GRESHAKE · FREIBURG I. BR. / WIEN

MISSION UND KENOSIS

Ein Grundgedanke Albert Peyriguères

Um Albert Peyriguère ist es in den letzten Jahrzehnten still geworden, mindestens in den deutschsprachigen Ländern. Während noch in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem damaligen lebhaften Interesse an Charles de Foucauld auch Peyriguère «entdeckt» wurde und drei seiner Schriften auch eine Übersetzung ins Deutsche fanden,¹ kennen heute nur noch wenige seinen Namen, geschweige denn seine geistlichen Impulse. Bevor darum im Folgenden eine wichtige geistliche Einsicht Peyriguères zum Thema «Kenosis» entfaltet werden soll, ist es angesichts seines heutigen «Vergessenseins» wohl angebracht, einige biographische Notizen vorzuschicken.²

1. Wer ist Peyriguère?

Albert wurde am 28. September 1883 in Trébons (Hautes-Pyrénées) als Sohn einer einfachen, sehr armen Handwerkerfamilie geboren. Als er 5 Jahre alt war, siedelte die Familie wegen wirtschaftlicher Notlage nach Talence, einem Vorort von Bordeaux, über. Nach dem Besuch der Volksschule und Höheren Schule trat er in das Priesterseminar von Bordeaux ein, wo er am 8. Dezember 1906 zum Priester geweiht wurde. Nach der Weihe wurde er Schulseelsorger, setzte dabei aber seine Studien fort, die er im Juli 1909 mit der Licence ès lettres am Institut Catholique, Paris, abschloss. Anschließend begann er dort eine Dissertation über Bernhard v. Clairvaux und die Mystik seiner Zeit, wurde aber vor deren Abschluss von seinem Bischof zurückgerufen, um eine Lehr- und Leitungstätigkeit am «Kleinen Seminar» von Bordeaux aufzunehmen. Im Ersten Weltkrieg war er als Sanitäter eingesetzt, erlitt mehrfach Verwundungen und geriet in deutsche Kriegsgefangen-

GISBERT GRESHAKE, geb. 1933, em. Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg im Breisgau.

schaft. Wegen Tapferkeit und heldenhaften Einsatzes beim Abtransport von Verwundeten wurde er mehrfach ausgezeichnet. Nach dem Krieg ging er wegen seiner angeschlagenen Gesundheit nach Tunesien, wo er sich in der milden Luft Nordafrikas zu erholen hoffte, aber auch um seine Sehnsucht zu erfüllen, als Priester nicht nur schon christliche Europäer zu begleiten, sondern auch Moslems, Nichtglaubende, zu Christus zu führen. In Tunesien kam ihm die Biographie von René Bazin über Charles de Foucauld in die Hände. Sie wurde für ihn, wie für viele, viele andere, zum entscheidenden auslösenden Moment einer geistlichen Neuorientierung seines Lebens nach dem Vorbild Bruder Karls, dessen spirituelle Anstöße er ganz bewusst aufgreifen und weiterführen will.

Nach einigen Umwegen lässt er sich in Marokko und zwar in El Kbab (in der Nähe von Khenifra), einem Dorf von damals etwa 1000 Einwohnern auf ca. 1200m Höhe, nieder, um in einem damals halbnomadischen Berberstamm des Mittleren Atlas zu bleiben und das Leben der extrem armen Bevölkerung ganz nach dem Modell Bruder Karls zu teilen. Hier setzt er sich dreißig Jahre lang mit äußerster, radikalster Hingabe für die Armen, Hungernden und ungerecht Behandelten, vor allem aber für die Kranken ein. Für letztere gründete er eine Krankenstation, in der stundenlang tätig war, da eine nie abreißende Schlange von Hilfesuchenden aus einem Umkreis von bis zu über 50km ihn förmlich «belagerte» (an Markttagen bis zu 200 Personen!). Insgesamt dürfte im Schnitt die Hälfte seiner Tageszeit den Armen und vor allem Kranken gewidmet gewesen sein. In ihnen «berührt» er geradezu «physisch den Leib Christi», wie er schreibt.³ Bis hin zu Kleidung und Nahrung, Schlafweise und Lebensstil teilt er buchstäblich das Leben des ihn umgebenden Berber-Stammes. Nur selten verlässt er seine Einsiedelei, um in Marokko oder Frankreich Exerzitien und Einkehrtage zu geben. Nicht zuletzt engagiert er sich politisch gegen die «unvorstellbaren» Ungerechtigkeiten der Kolonialmacht und bekämpft die Verstöße gegen Menschenwürde (Folterungen) und Gerechtigkeit. Wegen seiner politischen Aktivitäten erleidet er viele Nachstellungen und Schwierigkeiten, so dass er selbst schreibt: «Auch ich bin ein Märtyrer der Unabhängigkeit [Marokkos]».⁴

In all dem verstand er sich selbst als «Weiterführung» dessen, was Charles de Foucauld initiiert und vorgelebt hatte. Er stellt sich vor als «l'homme du message du Père de Foucauld»⁵ und bekennt von sich selbst: «Das ganze Christentum Christi – das hat P. de Foucauld mich gelehrt»,⁶ doch möchte er in theologische Lehre verwandeln, was bei Charles de Foucauld eher Intuition, Ausdruck lebendigen Lebens ist als System. Als von innen her mit der Spiritualität Foucaulds vertraut, berät er auch einige junge Männer aus dem Priesterseminar St. Sulpice, Paris, die unter der Ägide von René Voillaume die Gründung einer Ordensgemeinschaft in den Spuren Fou-

caulds in Betracht zogen («Kleine Brüder Jesu»). Doch schließt er selbst sich dem nicht an, sondern lebt auf seine Weise das, was Bruder Karl vorgelebt hat.

2. Die Vor-Gaben Foucaulds

Gleich wie Foucauld entdeckt er im Ideal, «Nazaret» (Alltag, Gewöhnlichkeit, unbedingte Solidarität mit dem Nächsten) zu leben, die radikale Pointe einer Theologie der Inkarnation, die das Geheimnis der unbedingten Präsenz Gottes unter uns Menschen glaubhaft im eigenen Leben zu bezeugen sucht. Gleich wie er sieht er in diesem Lebenszeugnis «Nazaret» die eigentliche Chance für eine gelingende Mission. Gleich wie er will er ein «christlicher Marabut» sein, besser noch: ein «Mönch-Missionar». Gleich wie er bemüht er sich um die Erforschung der Berber-Sprache und -phonetik und sammelte die Lieder und Traditionen seiner Umgebung (viele davon ist bis heute unveröffentlicht!).

All diese Elemente und Dimensionen, in denen er Bruder Karl bis aufs Haar gleicht, haben ihre Mitte in der gleichfalls foucauldschen Idee einer «*prémision*» – Vormission (bzw., wie es bei Foucauld heißt, eines «*travail préparatoire à l'évangélisation*»). Sie besteht für Bruder Karl darin, «Vertrauen zu wecken, Freundschaft zu schließen, Zutraulichkeit zu erreichen, einander Bruder zu sein».⁷ Oder anders: Es geht darum, dass der eigentlichen christlichen Verkündigung die «Präsenz», d.h. die vorbehaltlose Einbettung des Missionars in die Lebensform und soziokulturelle Welt der Adressaten, voranzugehen hat. Mit dieser Grundidee, die Peyriguère von Foucauld übernimmt, versucht er auch ein Problem zu lösen, das ihm gleichfalls von Bruder Karl weitergereicht wurde: Es ist das Verhältnis von Mönch- und Missionarsein, von *vita contemplativa* und *vita activa*. Beides steht für Peyriguère gerade dann nicht in einem Gegensatz zueinander, wenn man die vormissionarische Situation bedenkt, in der sich die islamische Welt befindet. In ihrer soziokulturellen Geschlossenheit trifft eine ausdrückliche Mission auf solche Hindernisse und eine solche Abwehr, dass sie sich als sinnlos und kontraproduktiv erweist und unbedingt einer «Vormission» bedarf: Es geht darum, zunächst nur den Boden zu bereiten und zu säen, ohne zu ernten, es gilt zu warten, in der Hoffnung, dass andere den Ertrag einbringen werden. Das heißt konkret: Der Vormissionar muss «das Evangelium schweigend predigen; die eucharistische Gegenwart mitten unter den nichtchristlichen Völkern aufrichten, damit ihre Wirkung auf sie ausstrahle; das Gebet Christi und sein Kreuzesopfer in sie hinein versetzen; das Gebet der Kirche in ihnen gegenwärtig machen; das wahre Wesen dieses Christus zeigen, damit die Völker ihn durch den Missionar groß und gut finden und

sich nach ihm zu sehnen beginnen; Opfer sein, das mit seinem Blut ihr Heil erkauft; Liebe bei ihnen wecken und sie zutraulich machen – das alles heißt das verborgene Leben unseres Herrn nachahmen».⁸ Diese Präsenz des Missionars in der kulturellen Welt, in die hinein er gesandt ist, hat für Peyriguère einen durch und durch kenotischen Charakter, insofern sich der Missionar völlig und vorbehaltlos in seine Umgebung hinein zu entäußern hat. Dies geht besonders aus folgendem Text hervor: «Wenn der ‹Vormissionar› zu einem bestimmten Volk oder Kultur gekommen ist, fühlt er sich diesem Volk und dieser Kultur ganz und für immer hingegen. Alles von dieser Rasse, diesem Volk und dieser Kultur nimmt er an und macht es sich ganz zu eigen. [...] All das empfängt in ihm [dem Missionar] die Taufe Christi. All das nimmt er ehrfürchtig und liebevoll in sich auf, trägt es voll Stolz in sich. Staunend und betroffen finden es die Mitglieder dieses Volkes, dieser Kultur in dem Fremden wieder – aber ist er dann noch ein Fremder? – der zu ihnen gekommen und nun ganz und gar einer der ihren geworden ist. Staunend finden sie alles unversehrt, nicht verstümmelt, nicht verwässert in ihm wieder, aber nun so wunderbar veredelt durch ein geheimnisvolles Etwas, das es zur Vollkommenheit bringt».⁹ Um das also geht es: Ganz und gar Eintauchen in das ‹Fremde›, so dass dieses ganz und gar zum ‹Eigenen› wird, völlig Sich-Entäußern, so dass das bisher ‹Äußere› zum eigenen ‹Innersten› wird.

Ein solches vormissionarisches Tun ist gerade dem Kontemplativen und dem Mönch angemessen, ohne dass er damit aufhört, Missionar zu sein. Denn die Vormission gehört nach Peyriguère zur Mission, und der Vormissionar *ist* wirklich Missionar. «Wir sind nicht Mönche, die die Methoden von Missionaren ergreifen; wir sind Missionare, die die Mittel und Methoden der Mönche ergreifen», schreibt er in einem Brief vom 29.11.1929.

Steht Peyriguère mit all dem in einer direkten Foucauld-Abhängigkeit, so ist sein Spezifikum eine äußerst originelle Weiterführung der Idee der ‹prémision› in Richtung auf eine Inkarnations-, ja Kenosistheologie.

3. Die Präsenz Christi in der Kenosis des Missionars

Bei aller Beziehung zu Charles de Foucauld war Peyriguère nicht nur von ihm beeinflusst, sondern in besonderer Weise noch von zwei anderen Gestalten: von Matthias Joseph Scheeben, dessen ‹Mysterien des Christentums› er jedes Jahr (!) aufs Neue las, sowie von Elisabeth von der heiligsten Dreifaltigkeit. Von beiden übernimmt er deren dezidierte Unterstreichung der Gegenwart Christi im glaubenden Menschen. So schreibt er in einem Brief vom 4.10.1931 an eine Ordensfrau: «Christus ist nicht außerhalb ihrer selbst. Er ist in Ihnen; er ist mehr als Sie, als Sie selbst Sie sind. Er lebt in

Ihnen, er leidet in Ihnen, dass sie nicht einen Augenblick sich selbst gehören können».¹⁰ Und in einem Brief vom 16.5.1934 heißt es: «Sie kommen dahin, keinen Unterschied mehr zu machen zwischen Christus und sich. Sie fühlen nicht sich in sich leben, Sie wollen Christus allein in sich leben fühlen».¹¹ Die Menschheit Christi geht durch den glaubenden Menschen gewissermaßen weiter.¹² «Wir sind nicht mehr, Christus lebt in uns und durch uns. Es ist so schön, Christus eine «Menschheit mehr» zu geben, in der er seine Menschwerdung und seine Erlösung noch einmal leben kann».¹³ Das Leben eines Christen bezeugt also nicht nur «ganz ohne Worte», wie schon Bruder Karl sagt, das Evangelium und die Wirklichkeit Christi, sondern weit mehr: es setzt es gewissermaßen fort. «Nicht mehr wir leben, heißt, Dich Deine Fleischwerdung leben lassen, [...] Dich Dein ganzes Leben in uns leben lassen».¹⁴ Oder anders gesagt: Die «Menschheit» Christi, ja seine «Menschwerdung» ist nicht abgeschlossen; sie geht in und durch Menschen, in denen Christus lebt, weiter. Diese Überzeugung vom «Leben Christi in uns» führt die foucauldschen Ideen von der unaufgebba- ren Notwendigkeit einer «prémision» zu überraschenden Konsequenzen. Denn wenn Christus im Missionar lebt, der Missionar sich aber ganz in die Menschen seiner Umgebung hinein «inkarniert», «entäußert», dann «inkarniert» und «entäußert» sich auch Christus in und durch den Missionar in die bisher noch nicht Glaubenden hinein. Dann ist der Vormissionar nicht nur in seiner «Ethnie der erste Christ», sondern mehr noch «der erste in einer bestimmten Kultur inkarnierte Christus». «Der Vormissionar überlässt sich Christus, und so wird Er [Christus!] in ihm und durch ihn zum Glied eines Volkes, einer Rasse, einer Kulturgemeinschaft, um in diesem Vormissionar und durch ihn für das Heil seiner Brüder zu beten, um in ihm und durch ihn Priester und Opfer zum Heil seiner Brüder zu werden».¹⁵ Die Kenosis Christi geht also dadurch, dass sich der Missionar in eine bestimmte Menschengruppe hinein entäußert, weiter, wird darin präsent und universalisiert sich. «Wenn ich nicht hier wäre, könntest du nicht da sein», lässt Peyriguère eine Ordensschwester, mit der er eine Zeit lang zusammenlebte, zu Christus sprechen. «Ohne sie [die Ordensschwester] wäre ein Stück Welt leer von Christus, und weil sie aushält, ist es mit Christus erfüllt».¹⁶ In zwei unendlich oft variierten Sätzen bringt Peyriguère diese seine Grundüberzeugung zum Ausdruck: (1) «Ich bete zu Jesus in der Eucharistie, er möge ich werden, damit Jesus in mir Berber wird» (Brief v. 20.7.1929). (2) Der Missionar «wird Christus, und da er bereits Berber geworden ist, macht sich Christus in ihm zum Berber. Die Stimme dieses zum Berber gewordenen Christus steigt vom Tabernakel zum Vater auf und bittet in ihn jedem Augenblick um das Heil seiner Brüder» (Brief v. 29.11.1928).

Mit dieser Idee der «Inkarnation», ja Kenosis Christi durch die Kenosis des Missionars in eine noch nicht christliche Gesellschaft hinein ist bei Pey-

riguère noch eine weitere Überzeugung verbunden, mit der er, an Justin und die alexandrinische Theologie anknüpfend, über korrespondierende Ideen Foucaulds weit hinausging, die damals neu und geradezu «anstößig» war und erst durch das II. Vatikanum die kirchliche Öffentlichkeit erreicht hat. Es ist die Überzeugung von der Christusförmigkeit auch der Nichtchristen: Alle Menschen gehören schon zu Christus, da er sie alle in seiner Menschwerdung angenommen hat. Zwar ist nur ein kleiner Teil der Menschheit christlich (chrétienne), aber die ganze Menschheit ist «christisch» (christique), d.h. gehört zu Christus, ist christusförmig. So schreibt er: «Der Vormissionar steht betroffen vor dem, was er eine christusförmige Größe in den Nichtchristen nennen muss. Das Christusförmige in ihnen: die physische Verwandtschaft mit Christus, der in der Inkarnation alle Menschen in sich hineingenommen und sie zu seinen Brüdern gemacht hat. Christusförmig auch das «Vorchristentum», als das sich in diesen Nichtchristen der verschiedensten Rassen und Kulturen die echten religiösen und humanen Werte der von ihnen bekannten Religionen oder ihrer an spirituellen Schwingungen oft so reichen Bräuche erweisen. [...] Wer zu den Nichtchristen geht, ohne sich dieser christusförmigen Größe bewusst zu werden, der weiß nichts vom Mysterium der Erlösung, dem fehlt etwas Entscheidendes».¹⁷ Indem sich nun der (Vor-)Missionar ganz in eine schon christusförmige Kultur hineinbegibt, wird er einerseits selbst mehr christusförmig, andererseits aber entäußert sich Christus in ihm und durch ihn mehr und mehr in die betreffende Kultur hinein und nimmt sie als seine eigene an. Wenn und wo diese Präsenz Christi in ausdrücklichem Glauben angenommen wird, ist die «prémision» zu Ende, da geschieht Mission, ja da erfüllt sich der Sinn aller Mission: Christus nimmt die Welt ganz zu eigen an.

Es würde hier zu weit führen, aus einer solchen Grundlegung einer kenotischen Missionstheologie (an sich notwendige!) Folgerungen zu ziehen. Nur einige Fragen seien aufgeworfen: Ist vielleicht das, was wir Mission nennen, heute deshalb in Misskredit geraten, weil Mission in der Vergangenheit zwar nicht ausschließlich, aber doch weithin eine Frage der Macht, der politischen, kulturellen und religiösen Überlegenheit des Missionars bzw. der missionierenden Nation und Kultur gegenüber den missionierten Völkern war und gerade nicht im Zeichen der Kenosis geschah, des radikalen Sich-Entäußerns des Glaubenszeugens in die Welt der Adressaten hinein? Und wurde diese Macht und Überlegenheit nicht durch vielfache gesellschaftliche Zwänge, die sich nach einer so vermittelten Mission herausbildeten, weitergeführt – bis heute? Ist es da ein Wunder, dass die solchermaßen erreichten Missionsziele heute am Zerbröseln sind? Muss Mission nicht nochmals ganz neu ansetzen, und zwar ganz dezidiert unter dem skizzierten Vorzeichen der Kenosis?

Schon Peyriguère selbst bezog die «vormissionarische Situation», die sich für ihn persönlich in der Berber-Kultur konkretisierte, seit 1945 auch auf das «Missionsland» Frankreich. Das bedeutet aber auch, dass sein Wort (und dessen Variationen): «In uns, die wir Christus und das Beste vom Berbertum in uns tragen, sind sich Christus und die Berber bereits begegnet» (Brief vom 19.1.1931) auch auf die zunehmend säkularisierte und weithin «gottleere» Welt unserer Zeit zu übertragen ist. Indem der gläubige Christ sich den nichtgläubigen Mitmenschen mit ihren Nöten und Freuden, Größen und Abgründen hingibt und sie in sich trägt, indem er Gottesferne und Glaubensnot der heutigen Welt an sich herankommen lässt und an sich selbst erfährt und indem er bei all dem mit seinen Zeitgenossen ganz und gar solidarisch lebt, trägt er Christus zu ihnen hin, macht er Christus in ihnen «präsent», «ergänzt» er, was an der Kenosis Christi «noch fehlt, für seinen Leib, der die Kirche ist» (vgl. Kol 1, 24).¹⁸ Damit ist geradezu die Basis einer Stellvertretungstheologie gegeben, die für die Kirche der Zukunft, die eine Minderheit sein wird und doch eine universale Sendung hat, von extremer Wichtigkeit sein dürfte. Hier wartet gewissermaßen noch der Impuls von Albert Peyriguère auf seine Einlösung ins Heute.

4. *Bis in die Leiblichkeit hinein...*

In seinem Bestreben, der erste Christ seines Berber-Stammes zu sein, wurde Peyriguère *buchstäblich* selbst ein Berber, bis in seine Wohn- und Lebensweise, sein Gefühlsleben, seine Gesichtszüge hinein. Touristenführer, die ihn nicht kannten, machten ihre Gruppe, falls man ihm zufällig begegnete, auf ihn als «einen typischen Berber» aufmerksam. Dieses Berbersein ging bis in seine physische Konstitution hinein. Der Arzt, der ihn lange behandelt und auch in den letzten Lebenstagen begleitete, Dr. Delanoë, bezeugt, dass seine inneren Organe «jene humoralen Kennzeichen aufwiesen, in denen sich die Lebensweise und die Umweltfaktoren des marokkanischen Volkes niederschlagen».¹⁹ Und auch in seinem «Seelenleben» wurde er nach dem Zeugnis vieler mit der Zeit geradezu eine Verkörperung berberischer Mentalität und Emotionalität. Die Kraft zu dieser unbedingten «Präsenz» unter den Menschen fand er beim nächtlichen Anbetungsgebet, in dem Christus in ihm zum Vater betete, wie er es empfand, und bei nächtlicher geistiger Tätigkeit (umfangreiche Korrespondenz, mit der er viele Menschen geistlich begleitete, Arbeiten zur Mystik und mystischen Theologie u. dgl.).

Nach seinem Tod am 26. April 1959 in einem Krankenhaus in Casablanca wurde er seinem Wunsch gemäß in El Kbab unter einer riesigen Beteiligung der Bevölkerung bestattet. Nach der kirchlichen Einsegnung trat ein junger Berber an das Grab und sprach:

Der Marabut hatte keine Familie und keine Kinder.
 Alle Armen waren seine Familie,
 Alle Menschen seine Freunde.
 Den Hungrigen gab er zu essen,
 Denen, die nackt waren, schenkte er Kleider.
 Er pflegte die Kranken,
 Er verteidigte die ungerecht Behandelten.
 Er nahm bei sich auf, die kein Zuhause hatten.
 Alle Menschen waren seine Familie,
 Alle Menschen seine Freunde.
 Gott erweise ihm Barmherzigkeit.²⁰

ANMERKUNGEN

¹ *Im Geiste Charles de Foucaulds*, Mainz 1963; *Von Gott ergriffen*, Luzern-Stuttgart 1963; *Herr, weise mir den Weg*, Luzern-Stuttgart 1966.

² Näheres kann man erfahren aus der vorzügliche Biographie, die Michel LAFON, der Freund und Nachfolger Peyriguères, vorgelegt hat: *Le Père Peyriguère*, Paris 1963. Siehe ferner: Gisbert GRESHAKE, *Peyriguère, Albert*, in: BBKL 35, 1099–1112. Kurz auch DERS., *Albert Peyriguère*, in: Gisbert GRESHAKE – Josef WEISMAYER (Hg.), *Quellen geistlichen Lebens*, Bd. IV, Mainz ²2008, 55–63. Wichtig ist auch René VOILLAUME, *Charles de Foucaulds et ses premiers disciples: Du désert arabe au monde des cités*, Paris 1998.

³ Zit. bei LAFON, *Peyriguère* (s. Anm. 2), 106.

⁴ Zit. ebd., 69.

⁵ Ansprache an die Petites Soeurs du Sacré Coeur in Montpellier 1956.

⁶ PEYRIGUÈRE, *Von Gott ergriffen* (s. Anm. 1), 143.

⁷ Charles DE FOUCAULD, Brief an H. de Castries vom 17.6.1904.

⁸ So fasst PEYRIGUÈRE, *Im Geiste* (s. Anm. 1), 37, die foucauldsche Idee der Vormission zusammen.

⁹ Ebd., 84 (Übersetzung modifiziert).

¹⁰ PEYRIGUÈRE, *Von Gott ergriffen* (s. Anm. 1), 26.

¹¹ Ebd., 72.

¹² Vgl. ebd., 87. 169f.

¹³ Ebd., 169.

¹⁴ Zit. nach Michel LAFON, *Einführung zu: PEYRIGUÈRE, Im Geiste* (s. Anm. 1), 16.

¹⁵ PEYRIGUÈRE, *Im Geiste* (s. Anm. 1), 74.

¹⁶ Ebd., 113.

¹⁷ Ebd., 66f (Übersetzung leicht modifiziert).

¹⁸ Peyriguère selbst wendet dieses Wort auf die Tätigkeit des Vormissionars an: Ebd., 79.

¹⁹ Siehe LAFON, *Peyriguère* (s. Anm. 2), 54ff.

²⁰ Zit. ebd., 173.



HANS MAIER · MÜNCHEN

CHRISTLICHE KUNST – «KENOTISCHE» KUNST?

I

In der Bibel kommen alle Menschen in den Blick – nicht nur die exemplarischen, vollendeten, vorbildhaften. Die christliche Botschaft wendet sich an alle. So begegnen uns in den Evangelien nicht nur Könige, hohe Beamte, Offiziere, Reiche und Mächtige, sondern auch Handwerker, Fischer, Soldaten, Zöllner, Dirnen – Menschen also, die bis dahin – folgt man den Stilregeln der antiken Welt – überhaupt keinen Anspruch auf literarische Gestaltung und Überlieferung hatten, es sei denn in der Komödie.¹

Und zu den einfachen Menschen kommen die an den Rand Gerückten hinzu, diejenigen, die ihr Leben nicht voll verwirklichen können, Kranke, Behinderte, schuldig Gewordene, Verachtete, Ausgeschlossene.² Auch Jesus selbst, der Wanderprediger, der oft nicht weiß, wo er sein Haupt hinlegen soll, der keine Einkünfte hat und von Almosen lebt, gehört – obwohl aus Davids Stamm geboren – zu den Niedrigen; er ist der Sohn eines Zimmermanns, und seine Heimat ist so unbedeutend, dass viele fragen, «ob denn aus Nazareth etwas Gutes kommen könne».

Provozierend schreibt Erik Peterson in einer Betrachtung «Was ist der Mensch?» aus dem Jahr 1948:

Was zunächst auffällt, wenn man das Evangelium betrachtet, ist die Bedeutung, die der Tatsache beigemessen wird, dass der Mensch krank ist, physisch krank. Man braucht dem nur das griechische Menschen-Ideal gegenüberzustellen, den Menschen des Agon, der seinen nackten Leib der Sonne preisgibt, um zu spüren, dass hier die Krankheit als etwas zum Menschen Gehöriges kaum gesehen ist. Im Evangelium aber tritt die Krankheit des Menschen als ein wichtiger Faktor zu seiner Charakterisierung auffallend stark hervor. Vom Anfang des Auftretens des Menschensohnes bis gegen Ende seiner Wirksamkeit treten Menschen mit

HANS MAIER, geb. 1931, em. Professor für Politische Wissenschaft an der Universität München, ehemaliger Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus sowie Inhaber des Guardini Lehrstuhls. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.



allen nur denkbaren Krankheiten vor ihm auf. Vom Fieber bis zur Blindheit, von der Lähmung bis zum Aussatz. Darin spricht sich eine ganz bestimmte Sicht des Menschen aus. Der Mensch wird nicht gesehen, soweit er normal und gesund ist, sondern soweit er physisch defekt ist. Krankheit gehört mit zur Bestimmung des Menschen, der vor dem Menschensohn da ist.³

Es sind also die Armen, Kranken, Niedrigen, die in den neutestamentlichen Schriften eine besondere Rolle spielen. Doch damit nicht genug: Der Mensch, wie die Evangelien ihn sehen, ist nicht nur krank, er wird auch von Dämonen geplagt. Er ist nicht mehr Herr seiner selbst, fremde Geister rauben ihm seine Selbstbestimmung. Und er ist verloren, entwurzelt: verloren «wie ein Schaf, das sich verirrt hat, wie ein Groschen, der davongerollt ist, wie ein Sohn, der davongelaufen ist.»⁴ Lauter Fehler, Lücken, Mängel scheinen das Eigentümliche dieses Menschenbildes auszumachen – nicht zufällig hat der aus der Welt gefallene Arme (Lazarus), die von den Pharisäern abgelehnte Sünderin (Magdalena), der verachtete Zöllner einen Platz im Herzen der neutestamentlichen Erzählungen.

Der Mensch wird in den neutestamentlichen Schriften auf eine neue Weise gesehen. Er wird in seiner Schwäche, Unzulänglichkeit, Erbärmlichkeit erkannt und ohne Vorurteile angenommen. Wiederum Peterson:

Eine neue Welt im Menschen hat sich in dem Augenblick kundgetan, als eine Hure die Füße Jesu berührte. Aus der moralischen Sphäre wurde die des Sünders, und aus der Schamlosigkeit erwuchs die reuige Liebe; doch diese neue Antwort auf die Frage «Was ist der Mensch?» – wie konnte sie anders als vor dem Menschensohn gewonnen werden? Diese neue Tiefe im Mensch-Sein, wie konnte sie anders sich enthüllen als vor dem, der Mensch geworden ist?

Jesus ist nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder zur Buße. So ist auch die moralische Sphäre, die Sphäre der Gerechtigkeit nicht mehr die höchste; höher steht die Liebe, um derentwillen «viel vergeben wird» – eine Liebe, die sich dem Menschen erst erschließt,

seitdem der Menschensohn mit Zöllnern und Sündern zu Tisch gesessen hat. [...] Der Menschensohn, der in die Hände des Menschen überliefert wird, «muss vieles leiden» [Lk 9, 22]. Aber in dem Opfer des Menschensohnes vollzieht sich nun ein Austausch der Begriffe vom Menschen. Es stirbt der alte Mensch mit seinen Fanghänden, und es erhebt der neue Mensch, der sich opfert. Wer also eine klare Antwort auf die Frage haben will «Was ist der Mensch?», dem ist sie in dem «Ecce homo» des mit Dornen gekrönten Menschensohnes gegeben.⁵

Fazit: Die christliche Botschaft wendet sich in einem hervorgehobenen, betonten Sinn «an alle». Sie schließt Männer und Frauen, Junge und Alte, Gesunde und Kranke, Arme und Reiche, Geachtete und Verachtete ein. Sie steht quer zu den eingeführten Trennungen und Verwerfungen der Gesellschaft und betont die universelle Gleichheit der Menschen vor Gott: Voraussetzung für spätere Entwicklungen hin zu Menschenwürde und Menschenrechten. Und sie provoziert, weil sie einen Gekreuzigten im Schilde führt, das herkömmliche Verständnis von «Religion». So herrschen im christlichen Menschenbild nicht die Elemente der Natur, des organisch Gewachsenen, Wohlgeratenen, Vollendeten vor (wie bei den Griechen); vielmehr sieht das Neue Testament die Menschen unter mancherlei Winkeln der Fragwürdigkeit: es sind Arme, Kranke, Leidgeplagte, Irregeleitete, die uns hier begegnen – Abbilder jenes Menschensohnes, der sich für die Sünder hingegeben hat, der die Leiden der Menschen annahm und in dem, nach der prophetischen Weissagung, «nicht Gestalt noch Schönheit» war.

II

Das hatte Bedeutung auch für das Verständnis der Künste im Christentum. Von vornherein richtete sich die christliche Botschaft nicht an ein ausgewähltes, für künstlerische Äußerungen empfängliches Publikum; vielmehr hatte sie «das Volk» im Auge, Menschen aller Schichten und unterschiedlichster Herkunft. Es ging nicht um rhetorische Künste und ästhetische Raffinements. Das Kunstloseste, Verständlichste, Eingängigste war gut genug für die Verkündigung. Die Parole hieß: Alle erreichen, allen alles werden – das Neue von den Dächern rufen. Niemand sollte ausgeschlossen werden vom Heil.

Aber nicht nur die fordernde Allgemeinheit der christlichen Botschaft musste damaligen Hörern – vor allem den gebildeten, kunsterfahrenen – Schwierigkeiten machen. Auch der Inhalt der Botschaft war «hart zu hören», wie wir aus den Angriffen antiker Schriftsteller⁶ und dem apologetischen Echo aus christlichen Kreisen⁷ schließen können. In den Augen seiner Gegner war das Christentum eine vulgäre und unästhetische Religion. Es widersprach aufs Nachdrücklichste den überlieferten Regeln der Würde, Vornehmheit und Wohlanständigkeit. Dass es einen Gekreuzigten in den Mittelpunkt stellte, war für Menschen jener Zeit eine schlichte Absurdität.

Eine doppelt negative Kondition also für Künste und Kunstübung im Christentum: Einerseits sollten die Künste dem Ungeheuerlichen, Unbeschreiblichen standhalten, das in der Inkarnation geschieht, der Entäußerung Gottes, seinem Abstieg ins Fleisch, seiner «Ausleerung» ins Schema Mensch. Andererseits sollten diese befremdlichen Tatsachen nicht nur einem

kleinen Kreis von Eingeweihten verkündet werden, sondern vielen, ja allen – in einer für die Allgemeinheit verständlichen Sprache, in Bildern, Gesten, Riten, die typisiert und wiederholt werden können. Einerseits soll die Kunst, in Abkehr von der alttestamentlichen Bildlosigkeit, den fleischgeborenen Logos sichtbar machen, soll das zur Anschauung bringen, «was wir gesehen, gehört und mit Händen betastet haben vom Wort des Lebens» (1 Joh 1, 1). Andererseits sprengt solches Sichtbarmachen, indem es das Leid und die Katastrophe des Menschensohnes schildert (und in ihr das Leid *aller* Menschen, die ganze lange Zeit übersehene Welt der Armen, Behinderten, Kranken, Entrechteten), ohne Zweifel die Gesetze überlieferter «maßvoller» Schönheit.

Hier wird eine neue Ästhetik rücksichtsloser unverschleieter Wahrheit sichtbar: kein Schönes, das nicht künftig den Stempel des Wahren an sich trüge. Kunst im Christentum schließt Abgründe, Hässlichkeiten, «Seelenauswürfe» (Gottfried Benn) ein. Christliche Ästhetik ist stets auch eine Ästhetik der Entäußerung, der Kenosis. Können dann aber die Künste im Christentum überhaupt noch «Schöne Künste» sein?

Nicht nur der zornige Altphilologe und bekennende Grieche Friedrich Nietzsche sah im Christentum den Untergang des Schönen, den Verlust des großen Daseins-Stils, das Ende des «höheren Menschen» und seiner Vorrechte: Die «christlich-demokratische Denkweise» begünstige das «Heerdenthier» und die «Verkleinerung des Menschen». Dem muss man nicht zustimmen; aber richtig ist zweifellos, dass das Leben und die Künste im Christentum anderen Bedingungen unterliegen als in der spätantiken Welt – und dass sie auch anderen Gefahren ausgesetzt sind: auf der einen Seite der Gefahr der Übersteigerung und des Mystizismus, auf der anderen dem Risiko der Verflachung und Banalisierung. So droht Kunst, vor allem bildende Kunst, im Christentum oft abzustürzen am Steilufer des Überschlags – oder zu stranden in den Untiefen einer äußerlichen, oft süßlichen *bellezza*. Schönheit, die allen oder doch vielen gefallen soll, hat nun einmal ihre Gefahren: Leicht siegt im Streit der Möglichkeiten das Triviale, Brauchbare, Funktionelle; leicht kommt das Edlere und Schönere unter die Räder; ein selbstzufriedener Dilettantismus verbreitet sich – und für das Bessere, das meist auch das Kompliziertere ist, fehlt es am Ende an Resonanz und «Akzeptanz».

Freilich: Wo diese Schwierigkeiten vermieden oder überwunden werden, können sich ungewöhnliche neue Möglichkeiten öffnen. Was alle angeht, was von allen getragen wird, das kann Impulse wecken, die über den engen Kreis der Kundigen, Gelehrten, Geschulten hinausgehen. Gotteslob, Fest und Feier können neue Anregungen aufnehmen von den «Unmündigen» und «Anfangenden». Die Künste können zur Sache aller werden. So können dann auch «alle Kunst machen» – der berühmte Satz von Joseph Beuys erinnert an eine urchristliche Wahrheit.

Ebenso erschließt der christliche Blick auf «alle Menschen», auf das Alltägliche, Schmerzvolle, Hässliche, auf die «ganze Menschheit» anstelle des «höheren Menschen» neue Dimensionen in Kunst und Dichtung. Erich Auerbach hat in seiner «Mimesis» (1946) gezeigt, wie sich in der Auflösung der antiken Stiltrennungen im Abendland ein neuer Realismus Bahn bricht: Was bis dahin nur im komischen Fach oder in der Satire Platz hatte, die Darstellung einfacher Menschen, das prägt jetzt zunehmend die literarische Wahrnehmung im Ganzen.⁸ Gerade die Komödie kann in christlichen Zeiten zur «Divina Commedia» werden und die antike Tragödie beerben. Tragische und komische Elemente verschmelzen in der Neuzeit in der bürgerlichen «Comédie larmoyante» miteinander. Christliche Mischungen lösen den olympischen «Verklärungs-Tabor» (Jean Paul) der Antike ab. Die Kunst zieht sich nicht mehr allein aufs Allgemeine, Rein-Menschliche zurück; sie geht nicht mehr an den Zufälligkeiten, aber auch Unverwechselbarkeiten, der Individualität und Subjektivität der Menschen vorbei. Im Überschreiten des antiken Kanons, in der entschlossenen Zuwendung «zu allen», in der Gestalt des Unvollkommenen, Fragmenthaften, Peinvollen gewinnt sie neue überraschende Dimensionen.

Vorbereitet ist diese Wendung schon in dem, was man «Bibelrhetorik» nennt – einer von den Kirchenvätern entwickelten Strategie zur Abwehr des Vorwurfs, die Evangelien seien wegen ihrer Einfachheit und Kunstlosigkeit eine Literatur für Illiterate. Der Gedanke ist ebenso einfach wie bestechend: Erstens, so argumentieren die Verteidiger der Bibel, gibt es in den Evangelien (noch mehr in den Briefen und der Apostelgeschichte) durchaus rhetorisch geglückte Passagen, man muss sie nur entdecken und würdigen. Und wenn solche Passagen zu fehlen scheinen, muss man sich fragen: Liegt das an den christlichen Autoren oder vielleicht an der selektiven Wahrnehmung der von antiken Stilregeln beeinflussten Leser? Würden diese nämlich die biblischen Texte unbefangen und unvoreingenommen lesen, so würden sie darin etwas entdecken, was man als eine neue, bisher unbekannte Rhetorik, eben als Bibelrhetorik, bezeichnen könnte: Schlichtheit, Klarheit, Entschiedenheit – ein Gegenprogramm zu den pompösen Aufdringlichkeiten, den Stilblüten und Versatzstücken der bisherigen Rhetorik. Von daher konnte die christliche Sprech- und Schreibweise als ein neues Programm der Mimesis verstanden werden: Nachahmung der Natur und der Geschichte in der ganzen Breite, ohne eine Auswahl nach Rängen und Ständen; eine neue Beziehung zu *allen* Menschen und Schicksalen – den größten wie den einfachsten.

Wenn aber in den Evangelien der Keim einer neuen, realistischen Ästhetik steckte, dann rückten auch die biblischen Geschichten in den Bereich der Literatur. Dann konnte es Evangelien-Erzählungen, Evangelien-Dichtungen, Evangelien-Harmonien geben – in Prosa und in metrischer Spra-

che, in epischer und dramatischer Form, in den Genres der Tragödie und der Komödie. Und so geschah es auch: Die antike Tragödie lebte weiter in der christlichen Passion. Ostererzählungen und Osterspiele entfalteten komödienhafte Züge. Rund um Weihnachten entwickelten sich idyllische und pastorale Formen ähnlich denen der alten Schäfer- und Hirtendichtung. Ein Weltgedicht wie das Dantes konnte sich eine «göttliche Komödie» nennen, da der gute Ausgang trotz all des Schrecklichen feststeht und gesichert ist. Und Miltons «Verlorenes Paradies» (1667), das den Sturz der Engel und den Sündenfall der Menschen zeigt, wird eingeholt vom «Paradise regained» (1671), vom «wiedergewonnenen Paradies» desselben Dichters. So zeichnen sich beim Wort, bei der Sprache, der Literatur unter christlichem Einfluss Umrisse eines Neubeginns, einer «kenotischen» Umwertung ab.

III

Anders in den anderen Künsten, der bildenden Kunst und der Musik. Hier dauerte es wesentlich länger, bis sich eine der «Bibelrhetorik» vergleichbare Eingemeindung von Bild und Ton in den christlichen Kosmos vollzog. Lange hielt der Osten, aber auch der Westen am alttestamentlichen Verbot der Bilder und der Instrumente fest. In der Orthodoxie wird dieses Verbot bis heute beachtet, ähnlich im Weltcalvinismus, der geschichtlich wirkungsvollsten Ausprägung der Reformation. Dagegen schlugen die katholische Kirche und das Luthertum andere, «pädagogische» Wege ein.

Warum die späte Aufnahme, die zögernde Bejahung des Bildes im Christentum – in einer Religion des Sichtbaren und Fühlbaren, für die der Leib die «Angel des Heiles» bildete? Man kann pragmatische Gründe anführen. Die frühen Christen lebten zerstreut in der Welt, sie waren eine Minderheit, ihr Sinn stand nicht danach, sich in Tempeln, Bildern, Denkmälern (oder auch in einer Zeitrechnung «nach Christus») zu verewigen. Sie waren zwar in der Welt, lebten aber schon «in den Himmeln», wie es der altchristliche Diognetbrief formuliert. In Zeiten der Verfolgung reduzierte sich für sie das Bildliche ohnehin auf symbolische Erkennungszeichen, die allein den Mitgläubigen vertraut waren: den Fisch, das Kreuz, die Anfangsbuchstaben der Namen Jesus und Christos. Der frühe christliche Kult war, wie der jüdische, bilderlos.

Aber das Bedürfnis nach dem Anschaulichen und Greifbaren ließ sich nicht so einfach abweisen. Seit dem vierten Jahrhundert tauchen Bilder der Heiligen in Kirchen und Gedenkstätten auf. Sie etablieren sich mit der konstantinischen Wende auch außerhalb der Katakomben- und Sepulkralkunst. War ein solches Bild einfach Trug (*eidolon*) wie die Götterbilder, hinter denen nichts Wirkliches stand? Oder war es eine Ikone (*eikon*) – ein

heiliges Bild, ein Kultbild? Darüber wurde im Osten mehr als hundert Jahre zwischen Bildverehrern und Bilderfeinden gestritten – keineswegs nur mit theologischen Argumenten, sondern mit politischer und militärischer Gewalt.⁹

Wir kennen den Ausgang: Der Kampf gegen die Bilder fand schließlich ein Ende, die Ikone wurde rehabilitiert, die Präsenz des Bildes und die Bildverehrung wurde nicht nur zugelassen, sie galten am Ende sogar als Zeugnis des rechten Glaubens. Sorgfältig wurde im zweiten Konzil von Nicäa (787) die Ehrenbezeugung gegenüber den Bildern (*timetike proskynesis*) von der wahren Anbetung (*alethine latreia*) unterschieden, die nur der göttlichen Natur gebührt. Die *Latreia* gilt Gott, die *hyperdoulia* der Gottesmutter Maria, die *doulia* den Heiligen.

Das Bild wird im Osten ontologisch ernst genommen wie nirgends sonst im Christentum – bis zum Äußersten, bis ins Abgründige seiner Evokations- und Präsentationskraft hinein. Das Bild ist nicht nur eine bloße Zugabe zum Wort; vielmehr repräsentieren Bild und Wort gleichursprüngliche Formen der evangelischen Überlieferung. Ist der Logos wirklich Fleisch geworden, so dürfen auch Maler ihn im Bild vergegenwärtigen. Da aber alle Bilder Abbilder eines Urbilds sind (hier wirken platonische Gedanken nach!), schafft der Maler seine Bilder nicht kraft eigener Erfindung und Subjektivität. Vielmehr tastet er sich selbstvergessen-asketisch an das Urbild heran. Bildermalen ist eine entsagungsvolle, eine kenotische Tätigkeit, sie setzt geistliche Vorbereitung und Übung voraus. Die Bilder gerinnen zu festen Typen, die über Jahrhunderte hin tradiert werden; dass sie an der kosmischen Bilderfolge teilhaben und daraus übernatürliche Kräfte ziehen, enthebt sie dem raschen Wandel, dem Wirbel der Perioden, Epochen, Moden.

Demgegenüber setzt der Westen beim Bild von vornherein andere Akzente. Im Gutachten der Libri Carolini (ca. 790) werden die Bilder zu Ornamenten, zu didaktischen Begleitern der Wortverkündigung. Ihre Zeigefunktion wird betont. Ihrem idolisierenden Zauber begegnet man mit Pädagogik: Bilder sind vieldeutig und daher auslegungsbedürftig, das Wort, der Kommentar ist unentbehrlich. Diese Argumente ziehen sich durch viele mittelalterliche Äußerungen zur Kunst und zu den Bildern hindurch. Sie kehren wieder in dem neuerlichen Bilderstreit, den im 16. Jahrhundert die Reformation auslöst. Luther greift in seiner Reliquien- und Bildkritik auf die geschilderte Bemerkung der Libri Carolini zurück; er verlangt vom Maler die Beglaubigung der Bilder durch die Heilige Schrift – sonst sei alles der persönlichen Subjektivität (des Künstlers wie des Rezipienten) ausgeliefert; sonst könne sich jeder seine Pseudo-Bilder und seine Pseudo-Reliquien machen.¹⁰

Wichtig ist, dass im Westen das Kreuz als Zeichen der Entäußerung in den Mittelpunkt der Kunst rückt. Der siegreiche Gott-König am Kreuz,

wie ihn das byzantinische und das romanische Triumphkreuz zeigt, tritt in den Hintergrund; an seine Stelle tritt der Crucifixus dolorosus, das blutige Haupt mit geschlossenen oder gebrochenen Augen und der Dornenkrone – ein Typus, der das Leiden des Menschen Jesus in den Vordergrund stellt. Auf dem Weg über die Kruzifixe und die «Erbärmdebilder» spätgotischen Mitleidens, über die Kreuzesmystik und die Kreuzestheologie des 16. Jahrhunderts wird dieser Typus bestimmend für die Passionsfrömmigkeit der Neuzeit (Grünewald, Luther, Johannes vom Kreuz, Johann Sebastian Bach). Ein Echo dieser Frömmigkeit inmitten der Weltlichkeit der Renaissance ist Michelangelo Pieta Rondanini. Spuren dieser Spiritualität finden sich noch in Kreuzigungsbildern des 20. Jahrhunderts, bei Rouault, Nolde, Sutherland, Bacon und Beuys.

Und wie erging es der Musik? Auch hier stand ein Verbot am Anfang – das Verbot des (mehrstimmigen, weltlichen) Gesangs und der Instrumente des alten jüdischen Tempels (die Synagoge als Nachfolgerin des Tempels ist ein Lehrhaus ohne Musik). Dieses von den Christen übernommene Verbot wird von Rom und von zahlreichen Synoden während des ganzen Mittelalters festgehalten. Zumindest gelten erhebliche Einschränkungen und Kautelen gegenüber «Vertonungen» liturgischer Texte – erst die tridentinischen Richtlinien zur Musik (1562) lockern sie auf.

Inzwischen hatte freilich in der Musik des Mittelalters ein wahrer Quantensprung stattgefunden. Der in den Klöstern und Kathedralen gesungene einstimmige Choral, die Cantilena Romana, hatte sich in Melismen, Tropen, Sequenzen erweitert (wobei zugleich neue Texte entstanden); organales Singen in Quart- und Quintparallelen entwickelte sich. Nach 1100 differenzierte sich der einfache Satz Note-gegen-Note, die Stimmen verselbständigten sich rhythmisch und liefen gegeneinander, bis eine völlige Gleichberechtigung erreicht war; kurzum: eine polyphone Struktur entstand. Es war der Beginn der neueren, durch Mehrstimmigkeit gekennzeichneten abendländischen Musik überhaupt. Ihr Experimentierlabor waren Kirchen und Klöster.¹¹ Musik wird nun auch schriftlich aufgezeichnet, sie wird überlieferungsfähig, sie kann wiederholt, aber auch neu erfunden, aus Elementen zusammengesetzt, «komponiert» werden. (Die Notwendigkeit der Wiederholung und der schriftlichen Fixierung erwächst aus der regelmäßigen Wiederkehr der Feste und ihrer liturgischen Texte von Kirchenjahr zu Kirchenjahr.) Zugleich kehren die Instrumente des jüdischen Tempels, kehren «Psalter und Harfe» in die zunächst instrumentlosen christlichen Kirchen zurück. Neu ist die Pfeifenorgel, die als Summe von Blasinstrumenten der menschlichen Stimme am nächsten steht, zugleich aber durch regelmäßige Windzufuhr und Starre des Tons dem Auf und Ab der Affekte und Leidenschaften entzogen ist und daher – zumindest im Westen – als genuines Instrument der Liturgie zur Geltung kommt.¹²

Die Reformation war für Rom ein Anlass, sich vom rigorosen Instrumentverbot der frühen Christenheit und der lange festgehaltenen Reserve gegenüber der Mehrstimmigkeit zu trennen. Es war freilich ein Rückzug unter Bedingungen: Vom mehrstimmigen Gesang wurde in den tridentinischen Richtlinien Einfachheit und Textverständlichkeit verlangt; polyphone Künstlichkeit sollte die Liturgie nicht zudecken und unkenntlich machen. Und im Gottesdienst behielt die Vokalmusik den alten Vorrang, Instrumentales sollte nur «zur Begleitung» erlaubt sein, den weltlichen Instrumenten blieb noch lange der Zugang zum Gottesdienst verwehrt. Vor allem hielt die Kirche am gregorianischen Choral – und damit an der Einstimmigkeit als dem legitimen «Anderen» der Musik – fest, bis in die jüngste Zeit hinein. Auch darin kann man eine «kenotische Option» musikalischer Art sehen. Sie wirkt umso kühner und konsequenter, als die moderne Mehrstimmigkeit sich inzwischen längst als eine Folge der Liturgie und des Kirchenjahrs herausgestellt hat. Unzweifelhaft nahm das mehrstimmige Singen und der ihm folgende Gebrauch von Instrumenten (vor allem der Orgel) seinen Ausgang von Klöstern und Kirchen.

IV

Ist es nun schön, das Christentum? Sind seine Künste schöne Künste? Fügt es sich bruchlos in die Geschichte des Schönen als einer «augenscheinlichen Wahrheit» (Johann Joachim Winckelmann) ein?

Verbinden wir mit Schönheit die Vorstellung des Maßes, der Symmetrie, des harmonisch Ausgeglichenen, so kann das Christentum – und die in ihm entstandene Kunst – diesem Kanon wohl kaum genügen. Die abschließende Form, das selige Ruhen in sich selbst scheint ihm fremd zu sein. Immer drängt Kunst in christlicher Zeit über einmal gefundene Realisierungen hinaus, immer verlässt sie die schöne Endgültigkeit, die glücklich-ausgewogene Proportion. Und können wir übersehen, dass durch die Geschichte des Christentums auch ein ikonoklastischer Zug geht, eine immer wiederkehrende Bereitschaft zum Bildersturz und Bildersturm?

Das menschliche Wort zerbricht am göttlichen Wort. Die irdische Schönheit wird aufgehoben in die größere «Herrlichkeit» (Hans Urs von Balthasar) hinein. Das Kreuz als ikonographisches Minimum christlicher Kunst durch alle Bilderstürme hindurch erinnert nachdrücklich an diesen Sachverhalt.

Manchmal, in Augenblicken, darf freilich auch im Christentum Schönheit erscheinen. Sie ist dann aber ein Fragment, ein winziger Farbschimmer, nichts Ganzes, Monumentales, Endgültiges, eine rasch aufblitzende Schönheit, die über sich hinausweist – wie in dem Gedicht «Gescheckte Schönheit» (Pied Beauty) von Gerard Manley Hopkins:

PIED BEAUTY

Glory be to God for dappled things –
For skies of couple-colour as a brinded cow;
For rose-moles all in stipple upon trout that swim;
Fresh-firecoal chestnut-falls; finches' wings;
Landscape plotted and pieced – fold, allow, and plough;
And all trades, their gear and tackle and trim.

All things counter, original, spare, strange;
Whatever is fickle, freckled (who knows how?)
With swift, slow; sweet, sour; adazzle, dim;
He fathers-forth whose beauty is past change
Praise him.

Zu deutsch in der Übersetzung von Ursula Clemen und Friedhelm Kemp:¹³

Ehre sei Gott für gesprenkelte Dinge –
Für Himmel zwiefarbig wie eine gefleckte Kuh;
Für rosige Male all hingetüpfelt auf schwimmender Forelle;
Kastanien-Fall wie frische Feuerkohlen; Finkenflügel;
Flur gestückt und in Flicker – Feldrain, Brache und Acker;
Und alle Gewerbe, ihr Gewand und Geschirr und Gerät.

Alle Dinge verquer, ureigen, selten, wunderlich;
Was immer veränderlich ist, scheckig (wer weiß wie?)
Mit schnell, langsam; süß, sauer; blitzend, trüb;
Was er hervorzeugt, dessen Schönheit wandellos:
Preis ihm.

ANMERKUNGEN

¹ Erich AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946, 37ff, 47ff.

² Joachim GNILKA, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Freiburg 1990, 181ff; Jens-Wilhelm TAEGER, *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*, Gütersloh 1982.

³ Erik PETERSON, *Was ist der Mensch?*, zuerst erschienen in der Zeitschrift «Wort und Wahrheit», April 1948; jetzt in: *Theologische Traktate* (Ausgewählte Schriften, Bd. 1, hg. von Barbara NICHTWEISS), Würzburg 1994, 131–139, hier: 133.

⁴ Ebd., 136.

⁵ Ebd., 136–138.

⁶ Unentbehrlich zur Orientierung noch immer die «Wahre Lehre» des Kelsos (2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr.) und die Erwiderung des Origenes; siehe Robert L. WILKEN, *Die frühen Christen*, Graz 1986, 106ff.

⁷ Hugo RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957; Peter BROWN, *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982; Christoph MARKSCHIES, *Das antike Christentum*, München 2006; Paul VEYNE, *Als unsere Welt christlich wurde*, München 2008.

⁸ Siehe Anm. 1.

⁹ Ein Überblick bei Eckhard NORDHOFEN (Hg.), *Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Paderborn 2001. Allgemein zum Problem Bild und Kunst vgl. Christoph DOHMEN – Thomas STERNBERG (Hg.), *...kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch*, Würzburg 1987.

¹⁰ Werner HOFMANN, *Luther und die Folgen für die Kunst*, in: Rainer BECK u.a. (Hg.), *Die Kunst und die Kirchen*, München 1984, 70.

¹¹ Thrasybulos GEORGIADIS, *Musik und Sprache. Das Werden der abendländischen Musik, dargestellt an der Vertonung der Messe*, Berlin 1954 u.ö.; Carl DAHLHAUS, *Anfänge der europäischen Musik. Erste Niederschriften zu einer Musikgeschichte Europas* (aus dem Nachlass), in: Andreas ECKHARDT – Rudolf STEPHAN (Hg.), *In Rebus Musicis. Rudolf Jakoby zum 60. Geburtstag*, Mainz 199, 8–27; Andreas HAUG, *Der Beginn europäischen Komponierens in der Karolingerzeit. Ein Phantombild*, in: *Die Musikforschung* 58 (2005) 225–241.

¹² Hans MAIER, *Die Orgel. Instrument und Musik*, München 2015.

¹³ Gerard Manley HOPKINS, *Gedichte*, englisch und deutsch, in der Übersetzung von Ursula Clempen und Friedhelm Kemp, Stuttgart 1973, 34f.

GUSTAV SCHÖRGHOFER · WIEN

KEINE SCHÖNE UND EDLE GESTALT

Die Größe der Kunst im Zeitalter ihres Niedergangs

Mit einem Schrei wird das 20. Jahrhundert in der Kunst eröffnet, und noch heute ist dieser Schrei nicht verhallt, ganz im Gegenteil wird er immer lauter und eindringlicher. Zugleich macht sich eine große Stille breit, eine unfassbare Leere. Und noch etwas anderes: Die hohen Inhalte verschwinden weitgehend aus der Kunst, die alten und modernen Mythen, biblischen Geschichten und Heiligenlegenden; an ihre Stelle treten unscheinbare Gegenstände des Alltags, Abfall, Gebrauchsgegenstände und Konsumgüter. So wie sich wesentliche Aspekte der italienischen Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts mit der Entdeckung des Individuums verbinden lassen und die südeuropäische, süddeutsche und österreichische Kunst des 17. und 18. Jahrhunderts eng mit einer katholischen Reform verknüpft ist, so lassen sich wesentliche Aspekte der Kunst des 20. Jahrhunderts bis zur Gegenwart mit dem Begriff der Kenosis verbinden. Kenosis bedeutet Leerwerden, Entäußerung. Der Begriff wird im theologischen Kontext gebraucht und bezeichnet die Selbstentäußerung Gottes in Jesus Christus, wie sie im 2. Kapitel des Briefes an die Philipper beschrieben wird: «Jesus Christus war wie Gott, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich, wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.»

In Texten zur Kunst des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart ist es nicht üblich, theologische Begriffe zur Deutung der Phänomene heranzuziehen. Das hat verschiedene Gründe, ein entscheidender wird in der Reserviertheit gegenüber theologischem oder an einem religiösen Glauben orientiertem Denken liegen. Heute zeigt sich aber zunehmend, dass gerade dieses Denken bei der Deutung von Phänomenen der gegenwärtigen Kultur und Politik unerlässlich ist. Seine Ausklammerung genauso wie ein dilettantischer Umgang mit diesem Denken stehen einem tieferen Verständnis der Moderne und der Gegenwart im Weg. Im Folgenden mache ich den Ver-

GUSTAV SCHÖRGHOFER SJ, geb. 1953, Kunsthistoriker, Künstlerseelsorger und Pfarrer in Wien-Lainz.

such einer am Begriff der Kenosis orientierten Sicht auf die Kunst des 20. Jahrhunderts. Es wird sich zeigen, was dabei herauskommt.

1. Ein großes Geschrei geht durch die Natur

Am 22. Jänner 1892 notierte Edvard Munch in sein Tagebuch: «Ich ging mit zwei Freunden die Straße hinab. Die Sonne ging unter – der Himmel wurde blutrot, und ich empfand einen Hauch von Wehmut. Ich stand still, todmüde – über dem blauschwarzen Fjord und der Stadt lagen Blut und Feuerzungen. Meine Freunde gingen weiter – ich blieb zurück – zitternd vor Angst – ich fühlte den großen Schrei in der Natur [...] Ich malte dieses Bild – malte die Wolken wie wirkliches Blut – die Farben schrien.»¹ Edvard Munch schuf zwischen 1893 und 1910 vier Versionen seines Bildes *Der Schrei*, zwei in Pastell auf Holz, zwei weitere in Tempera auf Pappe. Die Maße sind zwischen 74x56 cm und 91x73,5 cm. Eine weitere Fassung entstand als Lithographie 1895. Munch gab dem Bild ursprünglich den deutschen Titel *Schrei der Natur* und schrieb auf die graphische Fassung auf Deutsch: «Ich fühlte das große Geschrei durch die Natur.» *Der Schrei* ist unzählige Male reproduziert worden und zählt zu den bekanntesten Gemälden weltweit.

Eine Hälfte des Bildes nehmen Himmel und Wasser ein, die andere eine Brücke mit Figuren. Die Teilung verläuft diagonal, von links oben nach rechts unten. Im Vordergrund eine unten beschnittene und nur schematisch gezeichnete Figur, züngelnd nach oben fahrend, den Kopf zwischen die Handflächen gepresst, Mund und Augen aufgerissen. Dahinter das Geländer der Brücke und zwei kleine Figuren, in der Fassung von 1895 beugt sich eine über das Geländer. Der Himmel ist gelb und orange, das Wasser blau. Züngelnde Formen bestimmen den Eindruck. Gegenüber den festen und geraden Linien der Brücke, des Ortes der Menschen, ist die Natur in Aufruhr. Ein Nachhall davon ist in der Figur des Schreienden zu finden.

«Ich fühlte das große Geschrei durch die Natur.» Dieses Geschrei hallt in der Kunst des 20. Jahrhunderts nach. Wer einmal darauf aufmerksam geworden ist, wird den Schrei immer wieder hören, sehen, spüren. Gewaltig in dem 1937 gemalten großformatigen Bild *Guernica* von Pablo Picasso, wo der Schrei Menschen und Tiere ergreift und im Schmerz eint. Der Schrei als Ausdruck äußerster Verlassenheit findet sich in den Bildern von Francis Bacon oder von Barnett Newman. Francis Bacon setzt die Figuren der schreienden Päpste in merkwürdig käfigartige Räume vor monochromen Grund. Sie wirken isoliert, vereinzelt, ausgestoßen in äußerste Einsamkeit. Barnett Newman malte *The Fourteen Stations of the Cross* in den Jahren zwischen 1958 und 1966. «Niemand hat mich gebeten, diese Kreuzweg-

stationen zu malen. Sie wurden von keiner Kirche in Auftrag gegeben. Es handelt sich nicht um «Kirchenkunst» im herkömmlichen Sinn. Und doch befassen sie sich mit der Passion, wie ich sie empfinde und verstehe; und was für mich noch bedeutender ist, ihr Dasein hat keine Kirche nötig. [...] Der Aufschrei Lema – das Wozu – das ist die Passion, und das ist es, was ich in diesen Gemälden hervorzuholen versuchte.»² Wiederholt hat Barnett Newman betont, dass er mit den vierzehn Bildern den Schrei Jesu am Kreuz «Lema Sabachthani» – «Warum hast Du mich verlassen» festhalten wollte, «in seiner ganzen Intensität und Nacktheit».³ Bemerkenswert ist dabei, dass diese Arbeit mit ihrem ausdrücklichen Bezug zum Christlichen ohne jeden Bezug zu einer Kirche entstanden ist.

In Filmen des vergangenen Jahrhunderts hat der Schrei eine breite Spur hinterlassen. Berühmt ist die Szene auf der Treppe von Odessa in *Panzerkreuzer Potemkin* von Sergej Eisenstein (1925). Francis Bacon hat in seinen Bildern das Gesicht der schreienden Kinderfrau immer wieder anklingen lassen. In einem der schrecklichsten Filme des 20. Jahrhunderts, zugleich einem der großen Kunstwerke, in *Salò o le 120 giornate di Sodoma* von Pier Paolo Pasolini (1975), entlädt sich die Verlassenheit der gequälten Jugendlichen im erschütternden Schrei eines Mädchens «Mein Gott, mein Gott, warum hast du uns verlassen». Im *Antichrist* von Lars von Trier (2009) geht wie bei Edvard Munch ein großes Geschrei durch die Natur.

Meist unausdrücklich, manchmal ausdrücklich beziehen sich Darstellungen und Gestaltungen des Schreis in der Kunst des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart auf jenen Schrei, mit dem Jesus sein Leben am Kreuz hängend beendet hat. Er ruft mit lauter Stimme «Eli, Eli, lama sabachthani» – «Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen» und stirbt mit einem lauten Schrei (Mk 15, 34–37). In diesem Schrei, in diesem Tod vollendet sich auf Erden die Kenosis Gottes in Jesus Christus, seine Selbstentäußerung, seine Entleerung bis in den Tod hinein. Zuwendung zum Menschen als äußerste Hingabe. Die scheinbare Vergeblichkeit der Zuwendung, das Umsonst aller Bemühungen, die Verzweiflung in tiefster Verlassenheit, all das hat die Kunst des vergangenen Jahrhunderts immer wieder aufgegriffen. Wie ein Leitmotiv zieht es sich durch eine Vielzahl von Werken. Und zwar ganz anders als in früheren Jahrhunderten. Und vor allem: Diese Kunstwerke werden nicht mehr in kirchlichem Auftrag geschaffen. Die meisten entstehen aus innerem Antrieb der Künstlerinnen und Künstler selbst.

2. Ein großes Schweigen macht sich breit

In merkwürdigem Gegensatz zum Schrillen, Lauten, Gewaltigen des Schreis scheint ein Phänomen zu stehen, das ebenfalls prägend ist für die Kunst der

vergangenen hundert Jahre. Es ist die Leere, die Entleerung der Bildfläche von allem Gegenständlichen, ja von jeder Form von Inhalt. Es herrscht absolutes Schweigen, eine intensive, oft erschütternde Stille. Einen Anfang damit machte 1915 Kasimir Malewitsch mit dem *Schwarzen Quadrat*, einer Art Ikone der neuen gegenstandslosen Welt. Selbst wenn andere Künstler in ihrem Werk diese radikale Geste der Entleerung nicht nachvollzogen, ist auch bei ihnen die Stille wahrnehmbar. Es genügt, auf die monochromen Gründe in den Gemälden von Wassilij Kandinsky oder Piet Mondrian zu achten. Selbst dort, wo am Figürlichen festgehalten wird, kann die Stille, das Verstummen eine erstaunliche Kraft bekommen. Käthe Kollwitz hat sich mit ihrem Werk vor allem den Verlassenen und Leidenden zugewandt. Der Schrei kommt bei ihr aber fast nicht vor. Vielmehr sind alle diese vielen Bilder von einer durchgehenden Atmosphäre des Schweigens erfüllt. Es ist ganz still um diese Leidenden und von Schmerz Erfüllten. Die Münder sind geschlossen. Eine stille Kraft erfüllt diese Bilder von Menschen, die Entäußerung auf vielfache Weise Gestalt werden lassen.

In den totalitären Regimen hatte eine der Stille und Leere gewidmete Kunst keinen Platz. Erst nach 1945 konnte im Westen Europas dieser unterirdische Strom der Kunst des 20. Jahrhunderts wieder zum Vorschein kommen. Es entstand durch Lucio Fontana, Piero Manzoni, Yves Klein und die Gruppe Zero eine monochrome Malerei von internationaler Bedeutung. Hans Bischoffshausen ist ebenfalls zu erwähnen. Er blieb in Österreich lange Jahre fast unbeachtet. Karl Prantl gelang es, in der Steinbildhauerei mit dem Symposionsgedanken und der radikalen Wendung zur Abstraktion neue Akzente zu setzen. In seinen Arbeiten beginnt der Stein aus der Stille seiner Natur heraus gegenwärtig zu werden. Die Stille des Materials erweist sich als Hintergrund für das Bezeugen einer Haltung gegenüber der Vergangenheit und in der Gegenwart.

Entleerung im wortwörtlichen Sinn ist für den Kirchenbau des 20. Jahrhunderts von außerordentlicher Bedeutung. Dominikus Böhm und Rudolf Schwarz schufen Bauten, die der feiernden Gemeinde einen auf das Wesentliche konzentrierten Raum boten. Die Wände blieben leer. Das Licht wurde als Gestaltungselement zur Schaffung einer dichten Leere im Inneren dieser Bauten eingesetzt. Bauten der 60er Jahre bis in die Gegenwart, des Österreichers Josef Lackner bis hin zu Bauten des Japaners Tadao Ando, zeichnen sich durch große leere Flächen und schmucklose Innenräume aus. Die Architektur selbst vollzieht hier eine Entäußerung. Sie erniedrigt sich, um der feiernden Gemeinde einen der Feier dienlichen Raum zu bieten. Die Gemeinde ist es, die dieser Architektur das Leben einhaucht. In der Feier der Gemeinde erstehen diese leeren und entleerten Räume zum Leben.

3. Die Kunst wird niedrig und gering

Auf der Suche nach dem Erscheinen von Entäußerung und Entleerung in der Kunst des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart begegnet neben dem Motiv des Schreis und dem Phänomen leerer Bildflächen und Räume eine Neuerung der Kunst dieser Zeit, die meiner Meinung nach am allerdeutlichsten zeigt, wie sehr der Begriff der Kenosis als Leitfaden zum Verständnis dieser Kunst geeignet ist. Es handelt sich um die Verwendung von Müll, Abfall, Gebrauchsgegenständen, Fundstücken und bedeutungslos scheinenden Dingen aller Art in der Kunst. All das wird nun als kunstwürdig entdeckt. Die Kunst begibt sich aus den erhabenen Zonen des Edlen und Schönen, des Kostbaren und Verehrten in die Bereiche des Niedrigen. Sie selber entäußert sich ihrer großartigen Gestalt und wird niedrig und gering. Vielleicht ist dieser Vorgang das Erstaunlichste, was in der Kunst des 20. Jahrhunderts zu entdecken ist.

Um 1920 schuf Kurt Schwitters das erste seiner Merzbilder. Der Name kommt von einem im Bild verwendeten Schriftzug, Kommerzbank, von dem durch Zerreißen die vier Buchstaben MERZ geblieben sind. Schwitters war der erste Künstler, der systematisch Abfälle aller Art zum Ausgangsmaterial seiner Kunst machte. In seinem Haus in Hannover schuf er im Lauf von Jahren den immer weiter wachsenden Merzbau, eine umfassende Rauminstallation, eine begehbare Skulptur, die im 2. Weltkrieg zerstört worden ist. Mit seiner Kunst begab sich Schwitters an den Rand jeder Konvention und zeigt, dass im Verachteten und Verworfenen Schätze zu entdecken sind. Die Bedeutung dieser Arbeit hat man erst in den 50er Jahren schätzen gelernt. Mehr oder weniger in der Nachfolge von Schwitters stehen viele international anerkannte Künstlerinnen und Künstler: Absalon, Arman, Joseph Beuys, Jaap Blonk, John Bock, George Brecht, Marcel Broodthaers, Christoph Büchel, Anthony Cragg, Francois Dufrene, Robert Filliou, Franzobel, Gelatin, Raymond Hains, Richard Hamilton, Thomas Hischhorn, Allan Kaprow, Edward Kienholz, Laura Kikauka, Arthur Kopcke, Robert Motherwell, Louise Nevelson, Nam June Paik, Eduardo Paolozzi, Nana Petzet, Robert Rauschenberg, Lois Renner, Mimmo Rotella, Dieter Roth, Gerhard Rühm, Anne Ryan, Gregor Schneider, Daniel Spoerri, Jessica Stockholder, Tomato, Cy Twombly, Jacques Villeglé.⁴ Ich möchte hier auch auf den tschechischen Bildhauer Zbynek Sekal hinweisen, dessen Werk noch viel zu wenig Beachtung findet. Im hier behandelten Zusammenhang sind vor allem seine zusammengesetzten Bilder und die Gerüste bedeutsam.

Nicht nur in den verwendeten Materialien, sondern auch im Dargestellten selbst wurde die Wendung zum Niedrigen in der Kunst des vergangenen Jahrhunderts auf vielfache Weise vollzogen. Der österreichische Maler Max Weiler sprach von «Wasserlachen voll Glorie». Richard Avedon fotografierte

nicht ausschließlich die Berühmten und Schönen, er schuf eine Serie von Porträts von Menschen am Rand der Gesellschaft: *In the American West* (1985). Oder James Agee und Walker Evans, die in ihrem großartigen Buch *Let us now praise famous men* (1941) das Leben von drei Baumwollpächterfamilien im Süden der USA beschreiben. Die tschechischen Fotografen Josef Sudek und Josef Koudelka wandten sich ebenfalls den Welten am Rand des für beachtenswert Gehaltenen zu, jeder auf seine besondere Weise. Sudek schuf einen wunderbaren Zyklus *Fenster meines Ateliers* (1940–1954). Koudelka schuf mit *Roma* (1970 und erweitert 2011) eine Sammlung von Fotografien, die zwischen 1962 und 1971 in der Begegnung mit Zigeunern (wie sie damals noch genannt wurden) entstanden sind, eines der wichtigsten Fotobücher des 20. Jahrhunderts.

Die Wendung zum Alltäglichen und Geringen wird auch in der Pop Art der 60er und 70er Jahre vollzogen. Sie begibt sich in die niedrigen Zonen einer Konsum- und Medienwelt, der alle Poesie abhandengekommen scheint. Jim Dine, Richard Hamilton, Duane Hansen, David Hockney, Robert Indiana, Jasper Johns, Roy Lichtenstein, Claes Oldenburg, Robert Rauschenberg, James Rosenquist, George Segal, Andy Warhol, Tom Wesselmann – sie alle entdecken durch ihre Kunst im Banalen, Alltäglichen einer Konsumwelt Poesie und Zauber.⁵ Es lohnt sich, diese Arbeiten genau zu betrachten und sich nicht vom ersten oberflächlichen Eindruck bestimmen zu lassen. Die Stille, das Schweigen spielen in ihnen eine große Rolle. Es gibt so etwas wie eine Andacht in dieser von allem Spirituellen weit entfernt scheinenden Kunst. Indem sich die Kunst selber ausgießt in die Niederungen des Lebens werden in diesen Zonen neue Wirklichkeiten wahrnehmbar.

4. Die Kunst des 20. Jahrhunderts vollzieht die Selbstentäußerung selber

Theologische Gesichtspunkte spielen bei Darstellungen der Kunst des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart kaum eine Rolle. Das wird niemand wundern, der weiß, wie sehr sich die Kunsttheorie und Kunstgeschichte als eigenen Gesetzen folgende Wissenschaften etabliert haben. Historiker der modernen Kunst, Kuratoren und Kunsttheoretiker haben fast ausnahmslos keine Ahnung von Theologie. Und Theologen haben umgekehrt in der Regel keine Ahnung von Kunst. Wie sollten daher in einer Kunst, die offenkundig die inhaltlichen Bezüge zu Themen der Bibel, der religiösen Tradition und zu Zeichen des Glaubens verloren hat, Bezüge zum großen Feld des christlichen Glaubens oder einer anderen religiösen Tradition gefunden werden? Dass die Kunst der Moderne und der Gegenwart nichts mehr mit Religion und Glauben zu tun hat, wurde immer wieder festgestellt und gehört schon zum Alltagswissen. Wenn in den letzten Jahren vermehrt der

Versuch gemacht wird, in Ausstellungen doch einen Bezug zwischen Glauben, Religion und Kunst herzustellen, wird meist auf inhaltliche Bezüge verwiesen. Alles das hat den Charakter von Ausnahmen. Die Regel ist heute, dass alles Religiöse, alles Christliche im alten Sinn, biblische Themen, Heiligenlegenden, Symbole in der Kunst keine Rolle mehr spielen. Die Kunst des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart ist leer geworden von all dem, was sie mit der religiösen Tradition früherer Jahrhunderte verbinden könnte. Sie hat sich all dessen entledigt. Der hohe Ton der Verherrlichung Gottes, des Lobpreises der Heiligen und Engel, die mächtigen Bilder von Heil und Erlösung, die Darstellungen von Wundern und Machttaten, all das ist vorbei. Geblieben sind ein Schrei, Leere, Verlassenheit, Abfall und nach dem Ende von allem die große Langeweile.

Aber vielleicht ist das nicht alles. Vielleicht liegt gerade im Schrei, in der Leere, im Abfall und in der Verlassenheit der Anfang von etwas Neuem verborgen. Wenn die Selbstentäußerung Gottes in Jesus Christus ernst genommen wird, bedeutet sie, dass sich Gott in dem Mensch gewordenen Sohn ganz und gar verbirgt. Er entäußert sich aller Attribute, aller Macht, aller Auszeichnung seiner Gottheit und geht ganz ein in die menschliche Natur. Und das nicht in der Gestalt eines mächtigen Herrschers, eines hohen Herrn, sondern in der Gestalt eines Knechts, eines Sklaven. Und mehr noch: Er entäußerte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Das heißt, Gott geht ein in die Vernichtung seiner eigenen Gestalt, er entzieht sich ganz und gar, geht vor unseren Augen zu Grunde. Dort, am Grund, ganz unten beginnt alles neu, kann alles neu beginnen. Das ist mit Auferstehung gemeint, die ich mir selber nicht geben kann, die mir geschenkt werden muss. Was ich aber kann, das ist zu Grunde gehen. Das heißt, ich kann mich ganz bewusst dorthin begeben, wohin Jesus mir vorangegangen ist. Ich kann mich dem Verworfenen zuwenden, dem Schwachen, dem am Rand der Gesellschaft und des Lebens Stehenden, dem Abfall in jeder Form, dem Niedrigen und Geringen. Ich kann mich auf die Banalitäten des Alltags einlassen, jene tausend Sorgen, die denen erlassen bleiben, die durch Reichtum und Privilegien auf eine höhere Stufe gestellt sind. Ich kann aber diese Stufe verlassen und wie Jesus die Position des Dienenden einnehmen, die Position dessen der anderen «die Füße wäscht» (Joh 13).⁶

In der Kunst der Moderne und der Gegenwart wird die Kenosis Gottes in Jesus Christus, seine Entleerung und Selbstentäußerung, nicht dargestellt. Menschwerdung, Leiden und Kreuzigung Jesu Christi waren häufig Themen der alten Kunst, nun aber tauchen sie nicht mehr auf. Etwas anderes ist zu beobachten. Die Kunst vollzieht die Wendung in die Selbstentäußerung nun selber. Das geht so weit, dass im Lauf des vergangenen Jahrhunderts genauso wie in der Gegenwart die Kunst immer von neuem gar nicht mehr als Kunst zu erkennen ist. Der Status der Kunst wird ihr immer wieder ab-

gesprochen. Früher sprach man von «entarteter Kunst», heute von Schmiererei, Scharlatanerie, Schwindel. Die Kunst verbirgt sich gewissermaßen in immer neuen Gestalten des Unansehnlichen. «Er hatte keine schöne und edle Gestalt, sodass wir ihn anschauen mochten. Er sah nicht so aus, dass wir Gefallen fanden an ihm. Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut. Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, war er verachtet; wir schätzten ihn nicht.» (Jes 53, 2–3) Traditionell werden diese Verse aus dem Vierten Lied vom Gottesknecht auf Jesus Christus bezogen. Sie beschreiben sehr gut, womit uns die Kunst des 20. Jahrhunderts konfrontiert.

5. Die Kunst bewegt sich parallel zur Menschwerdung Gottes

Die Kunst der Moderne und der Gegenwart bietet kein Abbild eines sich seiner selbst entäußernden Gottes, sie bietet überhaupt kein Gottesbild. Stattdessen vollzieht sie den Abstieg Gottes in die Niederungen der Welt mit. Sie bewegt sich gewissermaßen parallel zur Bewegung Gottes. Wer diesen Aspekt in seiner ganzen Tragweite wahrnehmen will, muss sich selber aus der Rolle des unbewegten Betrachters herausbegeben. Er muss selber jene Bewegung mitvollziehen. Gerade das macht die eigentliche Schwierigkeit einer theologischen Deutung der modernen Kunst aus. Es macht auch die Schwierigkeit beim Betrachten dieser Kunst aus. Die alte Kunst können wir heute mit interesselosem Wohlgefallen betrachten, bei der neuen Kunst ist das nicht möglich, in weiten Bereichen nicht möglich. Eine Betrachtung von Werken der Pop Art wird banal und sinnlos, wenn ich es bei einer oberflächlichen ästhetischen Sicht bewenden lasse. In diesen Werken ist mehr zu entdecken, allerdings nur unter der Bedingung, dass ich mich von ihnen in die Niederungen des Gewöhnlichen geleiten lasse und dort die Dinge in einem neuen Licht sehen lerne. Dann gewinnt das Ästhetische auch wieder seine Bedeutung, denn nun werde ich für den Zauber des Alltäglichen, das ganz und gar nicht Selbstverständliche der gewöhnlichen Dinge, das Erstaunliche von längst gewohnten Bildern und Worten aufmerksam. Die Kunst wendet sich all dem mit sehr viel Zärtlichkeit zu, mit einer erstaunlichen Geduld, mit dem Drang, ein und dieselbe Sache immer wieder vor Augen zu haben, ihr so die Treue zu halten. «Das geknickte Rohr zerbricht er nicht, und den glimmenden Docht löscht er nicht aus» (Jes 42, 3) – ein Vers aus dem Ersten Lied vom Gottesknecht, der ebenfalls auf Jesus Christus bezogen wird. Auch auf die Kunst unserer Zeit lässt er sich beziehen.

Kenosis ist ein Schlüsselbegriff, der wesentliche Aspekte der Kunst der Moderne bis in die Gegenwart erschließen kann. Entscheidend ist, dass die Bewegung der Kunst als eine Parallelbewegung zur Menschwerdung Got-

tes, seinem Eingehen in die Welt, seiner Wendung zur Welt und zu den Menschen wahrgenommen wird. Hermeneutisch setzt diese Wahrnehmung einen Mitvollzug der Bewegung voraus. Geschichtlich betrachtet setzt die Kunst unserer Zeit nur das fort, was bereits in der gotischen Kunst des 12. und 13. Jahrhunderts begonnen hat. Damals geschah in Europa jene Wendung zum Menschen als eigener Gestalt, jene Wendung zur Natur und zur Welt, die sich bald darauf in der Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts fortsetzen und vertiefen sollte. Die zunehmende Vertiefung in alle Bereiche des Menschlichen und der Welt wurde bis ins 19. Jahrhundert fortgesetzt. Meist geschah das alles jedoch noch im Rahmen der alten großen Erzählungen. Erst die moderne Kunst des späten 19. Jahrhunderts hat diesen Rahmen durchbrochen. Das 20. Jahrhundert hat eine nie zuvor dagewesene Wendung zum Niedrigen, zum Geringen, Verworfenen, Alltäglichen erlebt. Dem einen mag das ein Mitvollzug der Kenosis Jesu Christi sein und daher ein Tor zu neuen und ungeahnten Geheimnissen. Dem anderen mag es als Abkehr von alter Größe und als Niedergang der abendländischen Kultur und des christlichen Glaubens erscheinen. Wie die Dinge gedeutet werden, hängt allerdings nicht an den Kunstwerken selber, sondern an der Glaubenskraft des Betrachters.

ANMERKUNGEN

¹ http://de.wikipedia.org/wiki/Der_Schrei; (abgerufen am 12.03.2015).

² *The Fourteen Stations of the Cross, 1958 – 1966*, in: Barnett NEWMAN, *Schriften und Interviews 1925 – 1970*. Aus dem Amerikanischen von Tarcisius Schelbert, Bern – Berlin 1996, 310–311

³ Ebd.

⁴ Ich folge hier dem Verzeichnis der Ausstellung «Aller Anfang ist Merz – von Kurt Schwitters bis heute», Hannover – Düsseldorf – München 2000–2001, Katalog: *Aller Anfang ist Merz – von Kurt Schwitters bis heute*, hg. von Susanne MEYER-BÜSER und Karin ORCHARD, Ostfildern-Ruit 2000

⁵ Vgl. dazu: *Ludwig goes Pop*, hg. von Stephan DIEDERICH und Luise PILZ, Köln 2014 (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in Köln und Wien 2014–2015).

⁶ Erst nach dem Tod von Andy Warhol ist bekannt geworden, dass der Künstler, sooft er in New York war, wöchentlich ein Obdachlosenheim aufgesucht hat, um dort Dienst zu tun. Er hielt das streng geheim.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER · WIEN

DIE RÜCKKEHR MARKIONS

Nach der Schoa hat mit einer gewissen Verzögerung in allen christlichen Konfessionen ein theologisch breit angelegter Prozess eingesetzt, der sich kritisch mit der Frage nach einem offenkundigen oder verborgenen Antijudaismus in der christlichen Tradition auseinandersetzt. In der katholischen wie der evangelischen Theologie gibt es kaum ein Fach, das sich von dieser Frage nicht hat in Anspruch nehmen lassen. Die theologische Aufarbeitung eines tatsächlichen oder vermeintlichen christlichen Antijudaismus ist zudem ein Beispiel für eine gelungene Interaktion und Konvergenz von Theologie und kirchlichem Lehramt respektive Kirchenleitungen. Im Grundsatz ist die Übereinstimmung bei diesem Thema sehr hoch. Jede Form von Antijudaismus ist aus christlicher Sicht zu verwerfen. Diese Einstellung prägt den christlich-jüdischen Dialog, der trotz vereinzelt immer wieder auftauchender Irritationen aufs Ganze gesehen eine Erfolgsgeschichte ist. Nicht zuletzt die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit haben maßgeblich Anteil an dieser Geschichte der Versöhnung und Verständigung zwischen Juden und Christen.

Innerhalb der Bibelwissenschaft hat auf christlicher Seite dieser Prozess insgesamt zu einer theologischen Aufwertung und neuen Wertschätzung des Alten Testaments geführt. Auf katholischer Seite darf in diesem Zusammenhang der Name *Erich Zenger* nicht unerwähnt bleiben. Sein Engagement und das vieler anderer haben dazu beigetragen, dass sich bis weit in die Verkündigung und die Pastoral hinein eine bisher nicht gekannte Sensibilität für jede Form von Abwertung alttestamentlicher Texte ausbreiten konnte. Den Bemühungen um eine theologische Aufwertung des Alten Testaments lag der Verdacht zugrunde, dass die Position Markions, der das Alte Testament in Gänze und das Neue Testament in Teilen als «unchristlich» und nicht zum Kanon gehörig verwarf, zwar von der Kirche offiziell zurückgewiesen wurde, der Markionismus jedoch unterschwellig die christliche Theologie bis in die Gegenwart hinein bestimmt habe.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, geb. 1957, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaften an der Universität Wien.

IKaZ 44 (2015) 286–302

1. Die Rehabilitation Markions

Schaut man sich nun mit einem theologisch geschärften Problembewusstsein die gegenwärtige Diskussion genauer an, so kommt man nicht umhin, einige Leerstellen, Tabus und Inkonsistenzen zu benennen, die bei dem gut gemeinten und begrüßenswerten Anliegen übergangen, verschwiegen oder in Kauf genommen werden oder gar unerkannt bleiben.

Dazu gehören vor allem zwei gewöhnlich miteinander kombinierte Aussagen. Die eine lautet, Israel sei der Erstadressat des Alten Testaments und dieses sei auch von Christen zunächst für sich alleine und ohne christliche (neutestamentliche) Interpretation zu lesen. Alles andere käme einer Vereinnahmung und Verachtung Israels gleich. Die Bibel Israels bilde das Fundament, auf dem das Christentum aufruhe. Erst in einem zweiten Schritt sei eine christliche Interpretation legitim.

Das Problem dieser und ähnlicher Verhältnisbestimmungen besteht darin, dass ungeklärt bleibt, in welchem Licht das Alte Testament in einem ersten Akt gelesen werden soll. Soll es ein jüdisches oder ein historisch-kritisches Licht sein? Es gibt bekanntlich kein voraussetzungsloses Lesen und Verstehen. Darf demnach ein Lesen des Alten Testaments verworfen werden, bei dem sich von Anfang an Sinndimensionen eröffnen, die sich in der Begegnung mit der im Neuen Testament bezeugten Wahrheit erschließen? Das waren bekanntlich jene Leseerfahrungen, die den ersten Christen zuteil wurden und die in der frühchristlichen Lehre von der Einheit der aus Altem und Neuem Testament bestehenden Schrift eine theologisch verbindliche Form gefunden haben. Deshalb ist Jens Schröter zuzustimmen, wenn er sagt, dass «die gelegentlich anzutreffende Rede vom Alten Testament als der gemeinsamen Grundlage von Judentum und Christentum zu undifferenziert erscheint.»¹

Es dürfte nur eine Frage der Zeit sein, bis jemand sich aufgrund der unausgesprochenen Fragen und Probleme zu radikalen und vielleicht unliebsamen Schlussfolgerungen genötigt sieht. Dies ist nun geschehen, und zwar in einem Beitrag des an der Berliner Humboldt-Universität lehrenden evangelischen Theologen Notger Slenczka. Seine These lautet, dass Markion und Adolf von Harnack mit ihrer Bewertung des Alten Testaments im Grunde richtig lagen. Kirche und Judentum sind als zwei Religionsgemeinschaften zu unterscheiden und das Alte Testament ist das «Dokument einer Religionsgemeinschaft, die mit der Kirche nicht identisch ist. [...] Damit ist aber das AT als Grundlage einer Predigt, die einen Text als Anrede an die Gemeinde auslegt, nicht mehr geeignet: Sie – die christliche Kirche – ist als solche in den Texten des AT nicht angesprochen.»² Das Alte Testament gehört nach Slenczka zur Vorgeschichte des christlichen Glaubens.³ Der Autor vertritt die These, «dass das AT in der Tat, wie Harnack vorgeschlagen hat, eine kanonische Geltung in der Kirche nicht haben sollte.»⁴

Slenczka versteht seinen Beitrag als eine Provokation, wie er ausdrücklich sagt: «Provocare» heißt: heraufzurufen. Wer sich in Selbstverständlichkeiten eingerichtet hat, hat es verdient, durch Infragestellung dieser Selbstverständlichkeiten aus ihnen heraufgerufen zu werden.»⁵ Man würde es sich jedoch zu leicht machen, seine Ausführungen aus diesem Grunde nicht ernst zu nehmen. Meines Erachtens decken sie einige Aporien auf, die bei der in jüngster Zeit zur Selbstverständlichkeit gewordenen Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament, von Kirche und Synagoge, entweder nicht erkannt oder großzügig überspielt werden.

Es sind vor allem zwei Prämissen, aus denen Slenczka logisch konsequent seine Schlussfolgerung, das Alte Testament könne innerhalb der Kirche keine kanonische Anerkennung beanspruchen, zieht. Die eine ergibt sich aus einer historisch-kritischen Exegese, welche die von den vorneuzeitlichen Theologen konzipierte Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament nicht mehr zu denken vermag. Die andere scheint für den christlich-jüdischen Dialog unabdingbar zu sein, der unter allen Umständen den Eindruck vermeiden möchte, die christliche Aneignung des Alten Testaments komme einer Enteignung des Judentums gleich. Nimmt man die Einsichten der neuzeitlichen Bibelwissenschaft ernst und will man dem jüdischen Gesprächspartner nicht von vornherein unterstellen, er würde seine eigenen Schriften nicht verstehen, dann scheint in der Tat an der von Notger Slenczka gezogenen Schlussfolgerung kein Weg vorbeizuführen. In den Worten von Slenczka klingen beide Argumente wie folgt:

[1] Sobald sich das Bewusstsein ausbildet, dass dieses Buch [scil. Das AT] nicht von der Kirche, sondern von einer Religionsgemeinschaft handelt und zu ihr spricht, von der sich die Kirche getrennt hat, wird das Verhältnis der Kirche zu diesem Schriftenkorpus hochproblematisch: Es handelt sich eben von vornherein nicht mehr um ein unmittelbar in die eigene Geschichte hineinredendes Buch, sondern um die Identität stiftende Urkunde einer anderen Religionsgemeinschaft. Dieses Bewusstsein der Unterscheidung von Kirche und Judentum als zweier Religionsgemeinschaften hat sich – jedenfalls in der abendländischen Christenheit – durchgesetzt und auch in der Deutung des Verhältnisses der Urchristenheit zum zeitgenössischen Judentum niedergeschlagen. Damit wird aber das Alte Testament zu einem Dokument einer Religionsgemeinschaft, die mit der Kirche nicht identisch ist. Die Kirche ist sich dessen bewusst, dass sie dieser Religionsgemeinschaft entsprungen ist und zum Verständnis ihrer eigenen Texte des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der alttestamentlichen Überlieferung bedarf.⁶

[2] Vollends mit dem christlich-jüdischen Dialog und der damit verbundenen Anerkennung des Selbstverständnisses des Judentums als Volk eines Bundes, der nicht ohne weiteres christologisch vereinnahmt werden kann, verkompliziert sich das

Verhältnis zum AT. Denn nun steht die Brücke einer Einheit von Kirche und «Israel nach dem Geist» unter deren Vorzeichen das AT als Zeugnis der Kirche und als Anrede an die Kirche gelesen wurde, unter dem Verdacht der Bestreitung des religiösen Selbstverständnisses Israels; damit bleiben einer Kirche, in deren gegenwärtigem Bewusstsein sich diese Option durchsetzt, eigentlich nur die Verhältnisbestimmungen Schleiermachers, Harnacks und Bultmanns übrig.⁷

2. These

Wenn wir die von Notger Slenczka gezogenen Schlussfolgerungen vermeiden wollen, kommen wir nicht umhin, einige seiner Prämissen zu modifizieren. Die provokative These, die zu einer Rehabilitierung des von Harnack im Anschluss an Markion gemachten Vorschlags führt, dem Alten Testament eine kanonische Geltung in der Kirche abzusprechen, ist als logische Konsequenz dieser Prämissen zu verstehen. Die Modifikation dieser Prämissen kommt meines Erachtens an einem reflektierten Rückgriff auf die altkirchliche Bibelhermeneutik nicht vorbei. Es ist bezeichnend, dass Slenczka seine historische Vergewisserung mit den «reformatorischen Vorgaben» beginnt, so als habe es in den Jahrhunderten vor der Reformation keine für die Fragestellung relevanten Reflexionen gegeben. Er spricht offen davon, «dass die gegenwärtige Kirche [...] nicht mehr fähig ist, die heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen der im AT und der im NT dokumentierten Ereignisfolge so wie Paulus und so wie die vorneuzeitlichen Theologen der Alten Kirche zu konzipieren.»⁸ Wenn ich ihn recht verstehe, meint er mit der «gegenwärtigen Kirche» die evangelische Kirche. Darüber zu urteilen, steht mir nicht zu. Mir geht es um die Frage, welche theologischen Prämissen zu dieser Unfähigkeit, sollte sie denn zutreffen, geführt haben und ob sie nicht im Lichte neuerer Einsichten zu revidieren sind. Slenczka weist darauf hin, dass von Harnack keineswegs eine revolutionäre These vertreten, sondern lediglich den faktischen Umgang der Kirche seiner Zeit mit dem Alten Testament und dessen leitenden Prinzipien beschrieben habe.⁹ Die Diagnose zeigt, dass die Abwertung des Alten Testaments vor allem in jenen theologischen Traditionen als plausibel oder gar als unabdingbar erscheint, die die altkirchliche Bibelhermeneutik, die sich maßgeblich in der Auseinandersetzung mit Markion entwickelte, als nicht mehr zeitgemäß ansehen.¹⁰ Bei Martin Luther war sie in Ansätzen noch vorhanden, wenngleich er mit der Verabschiedung einer «geistlichen» Auslegung des Alten Testaments und der alleinigen Anerkennung des Literalsinnes den Keim zur Auflösung der altkirchlichen Bibelhermeneutik legte. Denn er hielt gleichzeitig an der traditionellen christologischen Lektüre des Alten Testaments fest, verstärkte sie sogar noch, musste sie aber nun in den Literalsinn verlegen, womit dieser

vor allem angesichts der bald aufkommenden historischen Kritik überfordert wurde. Nach Friedhelm Hartenstein hat schließlich die «Emanzipation der historisch-kritischen Exegese von der Dogmatik altprotestantischer Prägung» an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Infragestellung des Alten Testaments verstärkt: «Das Alte Testament wurde fremder und abständiger wahrgenommen, und die wissenschaftliche Sicht auf seine Literaturgeschichte im Rahmen der orientalischen Kulturen trug zu seiner historisch-kritischen Relativierung bei.»¹¹ Daraus resultiert nach Hartenstein eine latente Wunde protestantischer Theologie in der Neuzeit. So führte ausgerechnet die alttestamentliche Wissenschaft zu einer theologischen Relativierung des Alten Testaments. Von Harnack hat mit seiner viel zitierten These im Grunde nur ausgesprochen, was sich unter dem Einfluss des Historismus als unausweichlich darbot:

Die These, die im folgenden begründet werden soll, lautet: *das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.*¹²

Will man den von Slenczka mutig und gegen den theologischen Mainstream ausgesprochenen Konsequenzen entgehen, kommt man meines Erachtens nicht umhin, nach den Plausibilitäten der altkirchlichen Bibelhermeneutik zu fragen. Auch im Hinblick auf die Ökumene scheint mir dies ein wichtiges Anliegen zu sein.

Die folgenden Überlegungen verstehen sich als eine Skizze dieser Hermeneutik. In anderen Zusammenhängen habe ich mich ausführlicher dazu geäußert.¹³ Das soll hier nicht wiederholt werden. Genau genommen geht es mir lediglich darum, die für die hier skizzierte Diskussion relevante Lehre von der *Einheit der Schrift (unitas scripturae)* in Erinnerung zu rufen. Sie bildet den Kern der altkirchlichen Bibelhermeneutik.¹⁴ Sie soll kurz dargestellt, gegenüber Einwänden verteidigt und hinsichtlich ihrer Konsequenzen im Hinblick auf die zur Diskussion stehende Frage erschlossen werden.¹⁵

3. *Das eine Wort Gottes*

Aus Sicht der Theologen der Frühen Kirche gibt es keinen Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Beide Testamente bezeugen ein und dasselbe Wort Gottes. Das Alte Testament bezeugt die Schriftwerdung des göttlichen Wortes, das Neue Testament seine Menschwerdung.

Folglich war man von christlicher Seite um den Nachweis bemüht, dass die Botschaft «der Schrift», des später so genannten Alten Testaments, in verborgener Weise auf Jesus Christus verweist. Man las das Alte Testament christologisch. Diese christologische Lektüre ist keine sekundäre Applikation auf eine ursprünglich jüdische Lektüre. Vielmehr war das Alte Testament von Beginn an die Bibel der Kirche.¹⁶ Historisch gesehen waren die Entstehung des jüdischen und christlichen Kanons zwei zeitlich parallel laufende Prozesse. Die christologische Lektüre der «Schrift» ist bereits ein Kennzeichen des Neuen Testaments selbst. Im Lichte der Erfahrungen Jesu konnte und musste das später so genannte Alte Testament anders gelesen werden. Es handelt sich hierbei um ein klassisches Beispiel für die Kontextualität des Verstehens. Der durch das Christusergebnis veränderte *situative Kontext* der Rezipienten veränderte den Sinn der ihnen bekannten «Heiligen Schriften». Die neutestamentlichen Autoren ebenso wie die frühchristlichen Theologen vertraten nun die Auffassung, dass die durch den situativen Kontext hervorgerufene neue Lesart der «Heiligen Schriften» keine diesen auferlegte fremde Zuschreibung von außen darstellt, sondern die Erschließung eines Sinnes, der in diesen Schriften selbst angelegt ist, wenngleich er bisher noch nicht in Gänze erschlossen war. So entstand in der christlichen Theologie die Auffassung: Nicht erst das Neue Testament, sondern bereits das Alte Testament spricht, wenngleich in verborgener Weise, von Jesus Christus. «Omnia de eo scripturae prophetabant», heißt es bei Irenäus von Lyon.¹⁷ Im Neuen Testament wird die im Alten Testament bezeugte Geschichte zu Ende erzählt. Paulus spricht im Römerbrief vom «Evangelium Gottes, das er durch seine Propheten im Voraus verheißen hat in den heiligen Schriften» (Röm 1, 2). Der Jesus des Johannesevangeliums sagt: «Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat» (Joh 5, 23). Jesu Person und Botschaft sind diesem Verständnis nach keine gegenüber der Schrift eingeführte Neuerungen; Jesus hat kein Reformjudentum begründet, wie man bisweilen lesen kann, sondern über ihn hat bereits Mose geschrieben, also die von allen Juden uneingeschränkt anerkannte Autorität. In Joh 5, 46 sagt Jesus zu den Juden: «Wenn ihr Mose glauben würdet, müsstet ihr auch mir glauben; denn über mich hat er geschrieben». In der Emmausperikope sagt Jesus zu seinen beiden Begleitern: «Begrift ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben. Musste nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen? Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über *ihn* geschrieben steht» (Lk 24, 25–27). Diese Passage zeigt allerdings auch, dass das christologische Verständnis des Alten Testaments keineswegs selbst-verständlich ist. Es versteht sich nicht von selbst, sondern bedarf einer Erschließung. Die Sinnerschließung erfolgt aus der Begegnung mit Jesus. Am Ende der Emmausperikope heißt es: «Und sie

sagten zueinander: Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns *den Sinn der Schriften erschloss?*» (Lk 24, 32). Religionspsychologisch wird man in diesem Zusammenhang von einer *Disclosure-Erfahrung* sprechen dürfen.

Bis weit ins 2. Jahrhundert hinein blieb das später so genannte Alte Testament die Heilige Schrift der Kirche. Mit der Zusammenstellung von Altem und Neuem Testament zu der *einen* christlichen Bibel veränderte sich nun auch der *literarische Kontext* des «Alten Testaments». Aus der ursprünglich situativen Neukontextualisierung der Schrift entsteht nun eine auf Dauer gestellte *literarische Neukontextualisierung*. Damit kommt eine weitere literaturwissenschaftliche Einsicht zur Geltung: Verändert sich der literarische Kontext eines Textes, dann bleibt die Bedeutung dieses Textes davon nicht unberührt.

4. Einwände gegen eine christologische Auslegung des Alten Testaments

Dem christlichen, näherhin dem christologischen Verständnis des Alten Testaments stellen sich jedoch – vor allem mit Beginn der Neuzeit – zwei gewichtige Einwände entgegen. Der eine Einwand entstammt der historisch-kritischen Exegese, der andere dem christlich-jüdischen Dialog.

Der Einwand der historischen Kritik

Die historisch-kritische Exegese in ihrer klassischen Gestalt fragt nach der ursprünglichen Bedeutung eines biblischen Textes. Dabei gelangte sie – vereinfachend gesprochen – zu dem Ergebnis, dass die Bedeutungen, die Judentum und Christentum den biblischen Texten zusprechen, häufig nicht mit den *ursprünglichen* Bedeutungen dieser Texte übereinstimmen. Anfangs waren das revolutionäre Einsichten, die zu schweren Konflikten zwischen den Bibelwissenschaftlern und ihren jeweiligen Religionsgemeinschaften führten, und zwar sowohl auf Seiten des Judentums als auch auf Seiten des Christentums, und da in allen Konfessionen. Für das Judentum sei an den jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza (1632–1677 n.Chr.) erinnert, der eine kritische Interpretation der jüdischen Bibel vorlegte, die mit der rabbinischen Tradition nicht übereinstimmte, und der deshalb aus der Synagoge in Amsterdam ausgeschlossen wurde. Für die Frage nach der Legitimität einer christologischen Auslegung des Alten Testaments heißt das konkret, dass die historisch-kritische Exegese mit guten Argumenten zeigen kann, dass zahlreiche christologische Auslegungen alttestamentlicher Texte nicht der *ursprünglichen* Bedeutung dieser Texte entsprechen. Daraus ziehen

einige die Schlussfolgerung, diese Deutungen seien falsch. Zur Veranschaulichung seien zwei Beispiele genannt.

(1) In Psalm 1 wird glücklich gepriesen der Mann, «der nicht dem Rat der Frevler folgt, nicht auf dem Weg der Sünder geht, nicht im Kreis der Spötter sitzt, sondern Freude hat an der Weisung (Tora) des Herrn, und in seiner Weisung (Tora) rezitiert bei Tag und bei Nacht.» Augustinus fragt: Wer ist dieser Mann? Seine Antwort: Christus. Die historisch-kritische Exegese kann eine solche Identifikation natürlich nicht nachvollziehen. Selbst Hieronymus geht mit größerer Vorsicht an eine christologische Deutung des Psalms heran. Aber auch er hält sie für möglich und geboten.¹⁸ Das Wort «Gesalbter» kommt in Ps 1 gar nicht vor. Der Psalm ist kein messianischer Psalm. Psalm 1 bringt in anschaulicher Weise die jüdische Torafürmigkeit der nachexilischen Zeit zur Sprache. Mit dem glücklich zu preisenden Mann ist jeder gemeint, der entsprechend dem Gesetz des Herrn lebt, also jeder Gerechte.

(2) Im Matthäusevangelium (1, 23) wird die Geburt Jesu mit einem Zitat aus dem Buch des Propheten Jesaja gedeutet: «Dies alles ist geschehen, damit sich erfüllte, was der Herr durch den Propheten gesagt hat: «Seht, die Jungfrau (ἡ παρθένος) wird in ihrem Leib empfangen und einen Sohn gebären, und sie werden seinen Namen Immanuel nennen, das heißt übersetzt: Gott ist mit uns» (Jes 7, 14 G). Bei dem Zitat handelt es sich um die Übersetzung von Jes 7, 14 durch die Septuaginta. Der hebräische Text lautet: «Seht, die junge Frau (*almah*) wird schwanger werden und einen Sohn gebären [...]». Im hebräischen Text besteht das Wunderbare dieser Verheißung in der Zusage der Gottesnähe in dem von einer jungen Frau (wohl aus königlichem Hause) geborenen Kind (ursprünglich wohl ein Sohn des jüdischen Königs Ahas; in Jes 37 wohl auf Hiskija gedeutet). Die griechische Übersetzung (Septuaginta) verlagert das Wunder in die Geburt selbst bzw. in die Empfängnis (und übersetzt statt mit *παρθένη*, was die Standardübersetzung für das hebräische *almah* gewesen wäre, mit ἡ παρθένος), die dann von der christlichen Tradition als Jungfrauengeburt gedeutet wurde. Auch in diesem Fall dürfte das christologische Verständnis nicht mit der ursprünglichen Bedeutung des hebräischen Textes übereinstimmen.

Das war bereits im 2. und 3. Jahrhundert ein Streitpunkt zwischen Juden und Christen. Die Christen verwiesen auf Jes 7, 14 um zu zeigen, dass Christus von den Propheten des Alten Testaments angekündigt worden sei (z. B. Irenäus von Lyon, *Epideixis* 53). Die Juden entgegneten, dass die Übersetzung, auf die sich die Christen mit ihrer Deutung stützten, fehlerhaft sei. Die Christen konterten, dass die Septuaginta eine von Juden angefertigte Übersetzung sei und in ihren Kreisen sogar als inspiriert gelte. Jetzt, da die Prophezeiung eingetreten sei und sie den von den Propheten angekündigten Messias verworfen haben, wollten sie nichts mehr davon

wissen und würden den griechischen Text nachträglich ändern, wie es von Aquila, Symmachos und Theodotion, die mit νεᾶνις («junges Mädchen») übersetzen, erfolgt sei.¹⁹

Der Einwand aus dem christlich-jüdischen Dialog

Damit sind wir schon beim zweiten Einwand. Die Bedenken gegen eine christologische Auslegung des Alten Testaments kommen heute vor allem aus dem christlich-jüdischen Dialog. Aus den schrecklichen Erfahrungen der Schoa ist in allen christlichen Kirchen eine neue Sensibilität für die Würde des Judentums und für die Bedeutung und Eigenständigkeit des Alten Testaments gewachsen. Zahlreiche Dokumente aus der Katholischen und Evangelischen Kirche legen Zeugnis davon ab. Im Hinblick auf unser Thema entsteht daraus die Frage: Führt eine christologische Deutung des Alten Testaments nicht zu einer Enteignung des Judentums? Stellt eine christologische Lektüre nicht eine ausdrückliche oder stillschweigende Verachtung des Judentums dar, insofern zumindest unterstellt wird, dass das Judentum die eigentliche und tiefere, eben: die christologische Bedeutung seiner eigenen Heiligen Schrift nicht versteht? Ist die Synagoge blind? Führt eine christologische Lektüre des Alten Testaments auf kurz oder lang nicht zwangsläufig zum Antijudaismus, zur Verachtung des Judentums?

Soweit zu den beiden wichtigsten Einwänden gegen eine explizit christliche, insbesondere christologische Deutung des Alten Testaments. Bisweilen werden beide Einwände miteinander verbunden, also der historisch-kritische und der theologische Einwand. Es wird dann gesagt, zunächst sei der Eigenwert des Alten Testaments zu berücksichtigen, bevor es (vielleicht) christologisch ausgelegt werden dürfe. Erstadressat der Schrift sei Israel, die Christen seien Zweitadressaten: Insofern müsse das christliche Verständnis zunächst das jüdische Verständnis ernst nehmen und erst dann dürfe es zum spezifisch christlichen Verständnis übergehen.

5. Antwort auf die Einwände

Ich möchte gleich auf den zuletzt genannten Einwand eingehen, der in gewisser Weise die beiden vorangehenden Einwände miteinander verbindet. Er klingt zunächst sehr plausibel, lässt sich aber bei genauerem Hinsehen weder historisch noch theologisch rechtfertigen. Gewöhnlich wird in diesem Zusammenhang gesagt, das Christentum sei aus dem Judentum entstanden. Das ist aber nur die halbe Wahrheit. Die andere Hälfte der Wahrheit lautet: Das Judentum ist aus dem Christentum entstanden. Diese Einsicht

hat sich erst in der jüngeren Zeit durchgesetzt. Damit hat sich die Diskussionslage verändert. Ich verweise an dieser Stelle auf das Buch des Judaisten Peter Schäfer mit dem provokativen Titel «Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums». Dort heißt es:

Dass die Entstehung des Christentums nicht ohne das antike Judentum erklärt werden kann, darf heute als Allgemeinplatz gelten; und auch die Tatsache, dass «Judentum» und «Christentum» nicht von Anfang an als zwei festumrissene «Religionen» neben- oder besser gegeneinander standen, hat sich inzwischen herumgesprochen. Dass aber auch das rabbinische Judentum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte sich erst langsam herausbildete und dass dieser Prozess der Selbstfindung nicht unabhängig von der Entstehung des Christentums gesehen werden kann – diese Einsicht hat erst in den letzten Jahren begonnen, sich in der Forschung durchzusetzen.²⁰

Die Grenzen zwischen «Rechtgläubigkeit» und «Häresie» erweisen sich innerhalb des spätantiken Judentums wie auch innerhalb des entstehenden Christentums als fließend, und damit werden auch die Grenzen zwischen «Judentum» und «Christentum» in der Spätantike durchlässig. Mehr noch: Nicht nur definiert sich dieses Christentum im Rückgriff auf das zeitgenössische Judentum und in der aktiven Auseinandersetzung mit ihm, auch das rabbinische Judentum findet zu sich selbst erst im Austausch mit dem Christentum – und dies in dem doppelten Sinne der Abstoßung und Anziehung: der Ausscheidung von (ursprünglich im Judentum angelegten) Elementen, die das Christentum usurpieren und verabsolutieren sollte, sowie der stolzen und selbstbewussten Wiederaneignung eben solcher religiöser Traditionen, trotz oder auch gerade wegen ihrer christlichen Usurpation. In diesem Sinne können wir es wagen, nicht nur von der «Geburt des Christentums aus dem Geist des Judentums» [...] zu sprechen, sondern umgekehrt auch von der «Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums».²¹

Historisch richtig muss es also heißen: Judentum und Christentum haben eine gemeinsame Wurzel. Das heutige, rabbinisch geprägte Judentum hat sich unter anderem *auch* in der kritischen Auseinandersetzung mit dem frühen Christentum gebildet. Diese These wird sowohl von jüdischen als auch von christlichen Forschern vertreten. Rainer Kampling und Clemens Leonhard sprechen von einer bereits allgemein anerkannten Geltung dieser Theorie.²²

Theologisch gesprochen heißt das nun: Adressat der Heiligen Schrift (des von Christen später so genannten «Alten Testaments») ist weder das Judentum noch das Christentum, sondern das Gottesvolk («Israel»). In diesem Gottesvolk kam es zu einer Auseinandersetzung, die zu einer Spaltung führte. Anlass der Auseinandersetzung, Grund der Spaltung, «Stein des Anstoßes»

(Röm 9, 33) war und ist Jesus von Nazareth. Bei seinem ersten Auftritt in der Synagoge von Kafarnaum fragten die Leute: τί ἐστὶν τοῦτο – «was ist das; was hat das zu bedeuten?» (Mk 1, 21). Bei der Stillung des Seesturms fragten die Jünger: τίς ἄρα οὗτός ἐστιν – «Wer ist dieser?» Diese Frage wurde und wird im Gottesvolk unterschiedlich beantwortet. Bei Caesarea Philippi erkundigt sich Jesus nach der Meinung der Leute: «Für wen halten mich die Menschen?» Die Jünger referieren drei Positionen: «Einige für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für einen der Propheten.» Da fragte Jesus sie: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Darauf antwortete Petrus ihm: «Du bist der Gesalbte (Christus; Messias).» Aus dieser (Jüdischen) Antwort ist das Christentum entstanden. Oder anders gesagt: Das ist die Antwort des christlichen Glaubens.

Andere Richtungen innerhalb des Gottesvolkes (des damaligen Judentums) teilten diese Antwort nicht. Sie brachten ernst zu nehmende Einwände dagegen vor. Einer dieser Einwände findet sich im Johannesevangelium (10, 33): «Die Juden antworteten ihm: [...] Du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott.» Das rabbinische Judentum hat sich im Prinzip diese Antwort zu eigen gemacht. Im Judentum wird bekanntlich die Frage diskutiert, ob das Christentum aus dem monotheistischen Bekenntnis herausgefallen sei. Letztlich wird die Frage offen gelassen.²³

Ein bedeutender Strang christlicher Theologie ist aus der Auseinandersetzung mit den Einwänden jener jüdischen Theologen entstanden, die die christliche Deutung nicht akzeptierten. Die christliche Theologie sah sich vor die Herausforderung gestellt, nicht nur heidnische, sondern auch jüdische Einwände gegen ihre Position zu widerlegen. Origenes beispielsweise setzt sich in seinem Werk *Contra Celsum* sowohl mit den jüdischen als auch mit den heidnischen Einwänden gegen die christliche Religion auseinander. Seinem Kontrahenten Celsus, einem Vertreter der mittelplatonischen Philosophie, kamen im Rahmen seiner Kritik der christlichen Religion die von jüdischer Seite vorgebrachten Argumente sehr entgegen. Er bringt sie vor, um zu zeigen, dass das Christentum eine absurde Religion für Ungebildete sei. Verständlicherweise konnte die christliche Theologie einen solchen Vorwurf nicht auf sich beruhen lassen. In Auseinandersetzung mit jüdischen und heidnischen Einwänden entwirft Origenes eine biblische Hermeneutik, die sich als eine Lektüre im Lichte der durch die Schrift erleuchteten Vernunft bezeichnen lässt.²⁴

6. Christliche und jüdische Lektüre des Alten Testaments / des Tanak

Christen lesen die Heilige Schrift, das so genannte Alte Testament, im Lichte jener Erfahrungen und Einsichten, die sie in der Begegnung mit Jesus von

Nazareth gewonnen haben. Sie lesen das Alte Testament im Lichte Christi und gleichzeitig deuten sie Christus, das Fleisch gewordene Wort Gottes, im Lichte der Schrift. Das heutige Judentum teilt diese Lektüre der Heiligen Schrift nicht. Es liest die Bibel in einem anderen Licht.

Exegetisch-literaturwissenschaftlich gesehen sind beide Lesarten möglich. Und damit komme ich auf den eingangs genannten ersten Einwand zu sprechen. Das Alte Testament weist ein Sinnpotenzial auf, das in unterschiedliche Richtungen entfaltet werden kann. Eine dieser Entfaltungen ist das heutige jüdische Verständnis, eine andere das christliche. Beide setzen unterschiedliche Schwerpunkte und gehen mit einem unterschiedlichen Vorverständnis an die Texte heran. Es gibt zwischen beiden Lesarten aber auch grundlegende Gemeinsamkeiten. Beide können viel voneinander lernen. Es ist aber theologisch nicht korrekt zu behaupten, dass die christliche Deutung des Alten Testaments notwendigerweise durch die jüdische Deutung hindurchgehen muss. Denn die jüdische Deutung ist nicht ursprünglicher als die christliche. Sie steht dem Alten Testament prinzipiell nicht näher als die christliche. Beide Lesarten sind hochgradige Formen der Interpretation, die historisch gesehen nebeneinander, miteinander und gegeneinander entstanden sind. Mit der christlichen Deutung des Alten Testaments eignet sich das Christentum kein ihm fremdes Buch an; es nimmt dem Judentum dieses Buch auch nicht weg. Vielmehr gehört dieser Teil der Heiligen Schrift beiden: dem Judentum wie dem Christentum.

In dem von der Päpstlichen Bibelkommission erstellten Schreiben: «Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der Christlichen Bibel» aus dem Jahre 2001 heißt es deshalb zu Recht, «dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar. Auf dem konkreten Feld der Exegese können die Christen gleichwohl viel von der jüdischen Exegese lernen, die seit mehr als zweitausend Jahren ausgeübt worden ist, und sie haben in der Tat im Laufe der Geschichte auch viel von ihr gelernt. Ihrerseits können sie hoffen, dass die Juden auch aus christlichen exegetischen Untersuchungen werden Gewinn ziehen können» (22).

7. Fazit

Nicht mehr haltbare historische Ansichten über die Entstehung von Judentum und Christentum führen in Verbindung mit problematischen hermeneutischen Prämissen innerhalb des christlich-jüdischen Dialogs und einer

hermeneutisch unreflektierten Rezeption historisch-kritischer Exegese zu einer theologischen Abwertung und Entfernung des Alten Testaments aus dem christlichen Kanon. Notger Slenczka hat dies hellichtig erkannt und ausgesprochen. Will man dieser Konsequenz entgehen, bedürfen die genannten Prämissen einer Revision. Sie sieht in Umrissen folgendermaßen aus:

Die verbreitete These, das Christentum sei aus dem Judentum entstanden, ist ungenau. Historische Forschung und theologische Reflexion erfordern eine terminologische Präzisierung. Der Entstehungs- und Abgrenzungsprozess von Judentum und Christentum war historisch gesehen ein wechselseitiger. Nicht nur das Christentum ist in Abgrenzung vom Judentum, sondern auch das Judentum ist in Abgrenzung vom Christentum entstanden. Vor diesem Hintergrund ist das «Alte Testament» respektive der «Tanak» der gemeinsame Stamm, aus dem Kirche und Synagoge hervorgegangen sind. Zwar kann die christliche Theologie viel von der jüdischen Auslegung des Alten Testaments lernen, gleichwohl ist das jüdische Verständnis theologisch gesehen nicht das Nadelöhr, durch welches die christliche Exegese gehen muss, um zu einem angemessenen Verstehen dieser Texte zu gelangen. Hinsichtlich des Verständnisses des Alten Testaments – von den Differenzen zwischen der hebräischen und griechischen Kanontradition kann hier abgesehen werden, obwohl sie historisch eine bedeutende Rolle bei der Entstehung der beiden «Bekenntnisse» spielten – gibt es grundlegende Gemeinsamkeiten, aber auch signifikante Differenzen zwischen Juden und Christen. Theologisch heißt das, dass es weder zwei «Gottesvölker» gibt, noch dass das eine Gottesvolk durch ein anderes ersetzt worden ist («Substitutionstheorie»), sondern dass es in dem *einen Gottesvolk* zu einem Streit gekommen ist, wie die Heilige Schrift und in Verbindung mit ihr die Gestalt Jesu zu verstehen sind. Dieser Streit, der zu einer Spaltung geführt hat, hält an. Es kommt darauf an, dass die Auseinandersetzung sowohl in gegenseitiger Achtung und Wertschätzung als auch in theologischer und intellektueller Redlichkeit geführt wird.

Diese Position entspricht im Kern der altkirchlichen Bibelhermeneutik. Die Kirchenväter haben das Alte Testament nicht verworfen. «Ich halte nichts für klüger, sittlich höherstehend und gottesfürchtiger als die Schriften insgesamt, die die katholische Kirche unter dem Namen «Altes Testament» bewahrt», heißt es bei Augustinus.²⁵ Das Ansinnen Markions, das Alte Testament aus dem christlichen Kanon auszuschließen, wurde von den Kirchenvätern zurückgewiesen. Sie hielten an der Kontinuität der im Alten und Neuen Testament erzählten und bezeugten Geschichte und der damit verbundenen Einheit Gottes fest. Sie taten dies mit Hilfe einer hochgradigen, methodologisch und hermeneutisch reflektierten Interpretation des Alten Testaments, die bereits im Neuen Testament, insbesondere bei Paulus, anzutreffen ist (was prinzipiell möglich ist und das rabbinische Judentum

auch tut). Diese Theologie war intellektuell redlich, da sie der Wahrheitsfrage nicht auswich. Sie vertrat die Ansicht, dass die Juden, die Jesus und seine Botschaft abgelehnt und verworfen haben, einen Fehler begangen und die Wahrheit nicht erkannt haben. Prinzipiell sollte diese Konsequenz nicht als Ausdruck von Antijudaismus verstanden werden. Dass sie in der Geschichte ihrer Behauptung vielfach dazu geführt hat, sei nicht bestritten. Das Judentum wiederum kommt mit bedenkenswerten Gründen zu einer anderen Auffassung. Auch dies sollte nicht prinzipiell als Ausdruck von Feindseligkeit oder Antichristianismus verstanden werden. Entscheidend ist, wie mit dieser Konsequenz umgegangen wird. Es mag durchaus opportun sein, sie im christlich-jüdischen Dialog gar nicht zu thematisieren oder für eine gewisse Zeit zurückzustellen. Sie darf nur nicht grundsätzlich geleugnet oder verschleiert werden. Andernfalls führt eine derartige Leugnung auf christlicher Seite zu dem, was man vermeiden will und vermeiden sollte: der theologischen Entwertung des Alten Testaments. Das Gegenteil von *gut* ist bekanntlich oft *gut gemeint*. Zahlreiche Stellungnahmen und Reaktionen von christlicher und jüdischer Seite, wie etwa die Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahre 2000 und die Erklärung *Dabru Emet* von jüdischer Seite aus dem Jahre 2002, die von einem «dramatischen und beispiellosen Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen» spricht, zeigen, dass dieser Beziehung eine gute Zukunft verheißen ist, wenn sie in gegenseitiger Wertschätzung und Wahrhaftigkeit gelebt wird.

ANMERKUNGEN

¹ Jens SCHRÖTER, *Das Alte Testament im Urchristentum*, in: Elisabeth GRÄB-SCHMIDT – Reiner PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie* (Marburger Jahrbuch Theologie XXV), Leipzig 2013, 49–81; hier: 81.

² Notger SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: GRÄB-SCHMIDT – PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie* (s. Anm. 1), 83–119; hier: 118.

³ Ebd., 119.

⁴ Ebd., 83.

⁵ Ebd., 83.

⁶ Ebd., 118.

⁷ Ebd., 118f.

⁸ Ebd., 119.

⁹ Ebd., 89.

¹⁰ Vgl. dazu mein Geleitwort zur Neuauflage von: Erich ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen* (topos taschenbücher 760), Kevelaer 2011 (Unveränderter Nachdruck der 4. Auflage, Patmos Verlag, 1994), 1–10.

¹¹ Friedhelm HARTENSTEIN, *Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments?*, in: GRÄB-SCHMIDT – PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie* (s. Anm. 1), 19–47; hier: 26.

¹² Adolf VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte*

der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 1921, 248f (Kursiv in der Originalausgabe). Weiter heißt es ebd., 249f: «Gewiß wird man dem Manne die Anerkennung nicht versagen, der, weil er das Evangelium und das Gesetz für unvereinbar hielt, sich mutig der mächtigsten Tradition entgegenwarf und das AT opferte; [...] Das AT hat die Christenheit in einen tragischen Conflict gebracht: er war im 2. Jahrhundert und bis auf weiteres nicht so zu lösen, wie ihn M.[arcion] gelöst hat, sondern wie die Kirche ihn löste. [...] Durch Luther wurde die Paulinisch-Marcionitische Erkenntnis des Unterschieds von Gesetz und Evangelium wieder in den Mittelpunkt gestellt; sie wurde der Hebel der Reformation als geistlicher Bewegung [...] Waren nicht auch in bezug auf das AT alle Prämissen gegeben, um ihm endlich sein kanonisches Ansehen in der Christenheit zu nehmen und ihm die hohe geschichtliche Stelle anzuweisen, die ihm gebührt? Die Prämissen waren vorhanden, aber ihre Konsequenzen konnten noch nicht gezogen werden; denn an diesem Punkt waren Tradition und Gewohnheit doch noch stärker als die erst aufdämmernde geschichtliche Kritik – die Bibel stand fester als die Kirchenlehre, die allegorische Erklärung herrschte noch, und Luther waren die Psalmen so teuer wie die Paulusbriefe – und wenn ihm auch der Mut und die Kraft zuzutrauen sind, daß er einer bloßen Tradition entgegengetreten wäre, so war er an diesem Punkte noch religiös gebunden.» Die entscheidende Erkenntnis kam dann nach Harnack mit der historischen Kritik des 19. Jahrhunderts. Doch den evangelischen Kirchen fehlte der Mut, die Konsequenz daraus zu ziehen und dem Alten Testament die kanonische Geltung abzuerkennen. Daraus resultiert eine religiöse und kirchliche Lähmung: «Aus geschichtskritischen und religiösen Gründen folgte von hier aus mit zwingender Notwendigkeit und Evidenz, zumal da der Begriff der Inspiration im alten Sinne aufgelöst war, daß jede Art von Gleichstellung des AT mit dem NT und jede Autorität desselben im Christentum unstatthaft ist. Klar hat das Schleiermacher erkannt und andere neben ihm; Marcion hat recht bekommen, wenn auch teilweise mit anderer Begründung. Seit einem Jahrhundert wissen das die evangelischen Kirchen und haben nach ihren Prinzipien die Pflicht, dem Folge zu geben, d. h. das AT zwar an die Spitze der Bücher zu stellen, «die gut und nützlich zu lesen sind und die Kenntnis der wirklich erbaulichen Abschnitte in Kraft zu erhalten, aber den Gemeinden keinen Zweifel darüber zu lassen, daß das AT kein kanonisches Buch ist. Aber diese Kirchen sind gelähmt und finden nicht die Kraft und den Mut, der Wahrheit die Ehre zu geben [...] Hier reinen Tisch zu machen und der Wahrheit in Bekenntnis und Unterricht die Ehre zu geben, das ist die Großtat, die heute – fast schon zu spät – vom Protestantismus verlangt wird» (ebd., 253f).

¹³ Vgl. u. a. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn*, in: BiKi 63 (3/2008) 179–183. DERS., *Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses. Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik*, in: *Theologie und Glaube* 101 (2011) 402–425. DERS., «Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört» (Ps 62,12). *Sinnoffenheit als Kriterium einer biblischen Theologie*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 25 (2010) 45–61.

¹⁴ Vgl. Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Freiburg 1989. Michael FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg 2007, 97–187.

¹⁵ Teile der folgenden Ausführungen gehen auf ein Statement zurück, das ich im Rahmen einer Podiumsdiskussion auf dem Katholikentag in Regensburg am 31. Mai 2014 zum Thema «Christus im Alten Testament begegnen? Von der Möglichkeit einer christlichen Auslegung des Alten Testaments» gehalten habe. Der Vortragsstil und die auf ein breites Publikum hin ausgerichtete Anschaulichkeit wurden zum Teil beibehalten.

¹⁶ Vgl. SCHRÖTER, *Das Alte Testament* (s. Anm. 1), 68.

¹⁷ *Adversus Haereses* III,19,2.

¹⁸ Vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Er wird wie Christus sein.» *Psalm 1 in der Auslegung des Hieronymus*, in: Egbert BALLHORN – Georg STEINS (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart 2007, 212–230.

¹⁹ Vgl. IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses* III,21,1: «Gott ist also Mensch geworden, und der Herr selbst hat uns gerettet (vgl. Jes 63, 9); er gab das Zeichen der Jungfrau (*virginis signum*). Folglich

ist die Übersetzung bestimmter Leute nicht richtig, die die (fragliche) Schriftstelle jetzt folgendermaßen zu übersetzen wagen: «Siehe, das Mädchen (*adulescentula*) wird schwanger sein und einen Sohn gebären» (Jes 7, 14). So übersetzen das auch Theodotion von Ephesus und Aquila aus Pontus, beide jüdische Proselyten. Die Ebionäer haben sich ihnen angeschlossen und lassen ihn (*sc.* Christus) von Josef gezeugt sein. Damit zerstören sie für ihren Teil den großartigen Heilsplan Gottes und nehmen dem Zeugnis der Propheten, das Gott gewirkt hat, seinen Sinn. Die Prophezeiungen sind immerhin schon gegeben worden, bevor das Volk nach Babylon zog, das heißt vor dem Herrschaftsantritt der Meder und Perser. Sie wurden lange vor der Zeit der Ankunft unseres Herrn von den Juden selbst ins Griechische übersetzt.» Entsprechend der im Aristeasbrief (ca. 130–100 v. Chr.) überlieferten jüdischen Legende gilt die Septuaginta als inspiriert, was von christlicher Seite übernommen wurde: «Alle (siebzig) hatten dieselben (Texte) von Anfang bis zum Ende mit denselben Ausdrücken und Wörtern wiedergegeben, so dass sogar die Heiden, die dabei waren, erkannten, dass die Bücher unter der Inspiration Gottes übersetzt worden waren. Und es ist überhaupt nicht verwunderlich, dass Gott in dieser Form eingriff» (adv. Haer. III,21,2). «Ein und derselbe Geist Gottes hat nämlich durch die Propheten die Ankunft des Herrn und deren nähere Umstände angesagt und durch die (siebzig) Ältesten richtig übersetzen lassen, was richtig prophezeit worden war» (adv. Haer. III,21,3). Zitiert nach der Übersetzung von Norbert BROX: IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses. Gegen die Häretiker*, Griechisch – Lateinisch – Deutsch, Fontes Christiani 8/3, Freiburg 1995.

²⁰ Peter SCHÄFER, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tübingen 2010, VIII.

²¹ Ebd., X–XI.

²² Vgl. James DUNN, *The Parting of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Durham ²2006. Einen guten Überblick über die neuere Forschung geben Rainer KAMPLING – Clemens LEONHARD, *Gegenwärtige Ansätze der Rekonstruktion der frühen Geschichte von Judentum und Christentum*, in: ThRv 106 (2010) 268–286. Vorgestellt werden u. a. Monographien von Israel Yuval, Daniel Boyarin, Bezalel Bar-Kochva, Hagith Sivan, Leonard V. Rutgers, Tessa Rajak, Arye Edrei und Doron Mendels. Das Thema wird unter anderem im Bereich der liturgischen Entwicklung diskutiert. Den gegenwärtigen Stand der Forschung geben Albert GERHARDS – Benedikt KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt ²2008, 63f wie folgt wieder: «Generell ist davon auszugehen, dass jüdische wie christliche Liturgie in den überlieferten Gestalten Neukonstruktionen darstellen, die – teils voneinander unabhängig, teils in gegenseitiger Beeinflussung oder in negativer Abgrenzung – aus älterem Material geschaffen wurden. Zur Diskussion stehen das Paradigma der Antithese, das Mutter-Tochter-Modell sowie das der «Zwillingsbrüder» [...] Die neuere Forschung tendiert zum dritten Modell, dem «Jakob-Esau-Paradigma», wobei auch dieses keineswegs unwidersprochen ist. Es hat aber den Vorzug, unter dem grundsätzlichen Gesichtspunkt des Gemeinsamen die Ambivalenzen einbeziehen zu können. Das Verhältnis von jüdischer und christlicher Liturgie ist um vieles komplizierter als bisher angenommen. Zwar steht außer Frage, dass die meisten christlichen Traditionen jüdische Wurzeln haben. Doch ist oft ungewiss, welche jüdischen Traditionen im Einzelnen die christliche Liturgie beeinflussten und wann dies geschah. Ferner ist davon auszugehen, dass die liturgischen Formen des Christentums und des rabbinischen Judentums sich ungefähr zur gleichen Zeit herausgebildet haben, und dies nicht selten auf der Grundlage gemeinsamer biblischer und nachbiblischer (jüdischer) Wurzeln.» Vgl. ferner Clemens LEONHARD, *Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das christliche Osterfest*, in: Albert GERHARDS – Hans Hermann HENRIX (Hg.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum* (QD 208), Freiburg 2004, 150–166. Albert GERHARDS – Stephan WAHLE (Hg.), *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*, Paderborn 2005. Albert GERHARDS – Clemens LEONHARD, *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction*, Leiden – Boston 2007. Unter *rabbinisches Judentum* ist jene klassische Epoche des Judentums von ca. 70 n.Chr. (Eroberung Jerusalems und Zerstörung des Tempels durch die Römer) bis zur ersten Hälfte des 7. Jh. (Eroberung

rung Palästinas durch die Araber) zu verstehen. In dieser Zeit entstanden die bis heute gültigen großen Werke des Judentums: die Mischna (ca. 200 n.Chr.), die Midraschim (ca. 3. Jh. n.Chr. bis ins Mittelalter) und die beiden Talmudim (Talmud Jeruschalmi im 5. Jh. und Talmud Bavli im 7. Jh.).

²³ Vgl. Clemens THOMA, Art. *Dreifaltigkeit*, in: Jakob J. PETUCHOWSKI – Clemens THOMA, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg 1989, 89–96.

²⁴ Vgl. dazu Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Schrift Hermeneutik und Rationalität des christlichen Glaubens bei Origenes – mit einem Ausblick auf Kant*, in: Norbert FISCHER – Jakub SIROVÁTKA (Hg.), *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärfen Problematik*, Freiburg (Herder-Verlag 2015, im Erscheinen begriffen).

²⁵ AUGUSTINUS, *De utilitate credendi. Über den Nutzen des Glaubens*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Andreas Hoffmann (FC 9), Freiburg 1992, 13.



JAN-HEINER TÜCK · WIEN

DAS KONZIL UND DIE JUDEN

50 Jahre Nostra Aetate – Vermächtnis und Auftrag

Und ist denn nicht das ganze Christentum
Aufs Judentum gebaut? Es hat mich oft
Geärgert, hat mir Tränen gnug gekostet,
Wenn Christen gar so sehr vergessen konnten,
Daß unser Herr ja selbst ein Jude war.

Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise, IV/7

In einem religionspolitisch aufgeheizten Klima für die Verständigung zwischen den Religionen zu werben, ist keine leichte Sache. Mit den Anschlägen von Paris und Kopenhagen ist endgültig klar geworden, dass die Morde im Namen Allahs nun auch Europa erreicht haben. Das Gesicht des Islams droht durch die Fratze des Islamismus entstellt zu werden. Als Gegenreaktion mehren sich Anschläge auf islamische Einrichtungen, die Skepsis gegenüber dem Islam wächst. Aber auch der Antisemitismus verzeichnet – 70 Jahre nach der Befreiung von Auschwitz – wieder besorgniserregende Zuwachsraten. Auf Schulhöfen in Deutschland droht das Wort «Jude» erneut zu einem Schimpfwort zu werden.¹ Die Sicherheitsmaßnahmen für jüdische Einrichtungen sind in fast allen europäischen Ländern verstärkt worden. Der israelische Ministerpräsident hat die Juden Europas ganz unverblümt aufgefordert, nach Israel zurückzukehren. In dieser angescharften Gemengelage, die sich leicht durch weitere Beispiele vermehren ließe, gilt es daran zu erinnern, dass es zum geduldigen, wahrheitsverpflichteten Dialog keine Alternative gibt. Ohne Verständigung und wechselseitigen Respekt kann es keine friedliche Koexistenz der Religionen in einer globalen Welt geben. Das ist das Vermächtnis des Dokuments *Nostra Aetate*. Diesen Dialogimpuls aufzunehmen und auch heute unter gewandelten Bedingungen entschieden zur Geltung zu bringen, das ist der Auftrag.

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien. Schriftleiter dieser Zeitschrift.



Um die Wende, die *Nostra Aetate* ermöglicht hat, ex negativo zu verdeutlichen, sei eingangs aus dem Katechismus der Piusbruderschaft zitiert, der sich der dialogischen Öffnung des Konzils hartnäckig verweigert und ein eingefrorenes Segment der katholischen Lehr-Tradition darbietet. Dort steht in dem entsprechenden Abschnitt über die nichtchristlichen Religionen zu lesen: «Die Juden lehnen wie alle diese falschen Religionen [sic] den Heiland Jesus Christus ab. Wenn das Judentum auch vor der Ankunft Christi die wahre Religion gewesen ist, so ist es dies jetzt nicht mehr, da es seine Stunde verkannte und seinen Erlöser nicht angenommen hat. Die wahren Juden haben sich zu Christus bekehrt, mit dessen Ankunft die jüdische Religion des Alten Bundes ihren Sinn und ihre Existenzberechtigung verloren hat.»²

Der Katechismus der Piusbruderschaft, im Jahre 1997 veröffentlicht, bringt den überlieferten Antijudaismus, mit dem das Konzil vor 50 Jahren gebrochen hat, auch heute ungebrochen zum Ausdruck. Die jüdische Religion ist danach eine «falsche Religion», die wegen der Nichtanerkennung des Messias «ihren Sinn und ihre Existenzberechtigung verloren hat». Im Sinne der Substitutionstheorie wird gefolgert, dass die heilsgeschichtliche Rolle des alten Bundesvolkes auf die katholische Kirche übergegangen ist. Andere Stellungnahmen der Piusbruderschaft gehen noch weiter und erheben auch gegenüber heute lebenden Juden den Vorwurf des «Gottesmordes»³, als habe der «Zivilisationsbruch» Auschwitz nie stattgefunden.⁴ Das Konzil hingegen hat die Shoah als Zeichen der Zeit wahrgenommen und in *Nostra Aetate* mit der verhängnisvollen Lehrtradition des kirchlichen Antijudaismus gebrochen.

Die Rede vom Bruch löst im Streit um die angemessene Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils allerdings nach wie vor eine gewisse Unruhe aus. Sowohl Traditionalisten im Gefolge Lefebvres als auch vereinzelte progressive Theologen betonen den Einschnitt, den das Konzil für das Selbstverständnis der katholischen Kirche bedeutet hat. So hält die Piusbruderschaft das Konzil für «das größte Unglück der Kirchengeschichte» und spricht offen von einem «Verrat an der Tradition»⁵; Theologen wie Hans Küng beurteilen den «Bruch» unter positivem Vorzeichen. Die katholische Kirche habe sich mit dem II. Vatikanum endlich den Paradigmen der Reformation und der Moderne geöffnet. In diesen Streit um die angemessene Deutung des Konzils hat Benedikt XVI. eingegriffen und in seiner Weihnachtsansprache von 2005 eine «Hermeneutik des Bruchs und der Diskontinuität» als unangemessen zurückgewiesen. Es gehe nicht an, zwischen einer vor- und einer nachkonziliaren Kirche zu unterscheiden, als sei das Konzil eine Wasserscheide, welche die Tradition der Kirche von ihrer Gegenwart abschneide. Auffällig ist, dass Benedikt dieser Lesart der Diskontinuität nicht, wie man hätte erwarten können, eine Lesart der Kontinuität

entgegengesetzt. Vielmehr wirbt er für eine «Hermeneutik der Reform», für die das «Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen»⁶ kennzeichnend ist. Damit steht die Frage im Raum, wie im Blick auf einzelne strittige Themen das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität genau zu bestimmen ist. Im Rahmen einer «Hermeneutik der Reform» können die nachkonziliare Liturgie-Reform, die ökumenische Öffnung, ja selbst die Erklärung über die Religions- und Gewissensfreiheit so gedeutet werden, dass der traditionalistischen These des Traditionsbruchs durch das Konzil die Grundlage entzogen wird.⁷ Aber greift die Rede von einer Hermeneutik der Reform auch noch, wenn es um *Nostra Aetate* und die Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum geht? Müsste man hier nicht doch offen von einem klaren «Bruch» mit der verhängnisvollen Tradition des kirchlichen Antijudaismus sprechen?

Um diese delikate konzilshermeneutische Frage zu klären, möchte ich in einem *ersten* Schritt den Blick auf Johannes XXIII. (1958–1963) zurücklenken, der das Konzil nicht nur einberufen, sondern auch von Anfang an klare Signale für eine Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum gesetzt hat. Danach werde ich in einem *zweiten* Schritt das Dokument *Nostra Aetate* einer kurzen Relektüre unterziehen – und dabei die erneuerte Haltung der Kirche nicht nur zum Judentum, sondern auch zu den anderen nicht-christlichen Religionen beleuchten. Die These wird sein, dass der Bruch mit der antijudaistischen Lehrtradition auf der tieferen Grundlage der antimarkionitischen Grundentscheidung der Alten Kirche erfolgt ist, und das Konzil erstmals auch das nachbiblische Judentum in den Blick nimmt. Diese dialogische Öffnung zum Judentum hat paradigmatischen Charakter auch für das Verhältnis zu den anderen Religionen. Im Pontifikat von Johannes Paul II. (1978–2005) ist dies durch eindrückliche Gesten und einprägsame Worte deutlich geworden. In einem *dritten* Schritt soll daher noch kurz die kreative Fortschreibung von *Nostra Aetate* durch die Nachkonzilspäpste Paul VI. und Johannes Paul II. skizziert werden.⁸

1. Johannes XXIII. – erste Signale für ein erneuertes Verhältnis zum Judentum⁹

Das jahrhundertlang schwer belastete Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum hat sich im 20. Jahrhundert spürbar verbessert, ja grundlegend gewandelt. Vor dem Konzil gab es in der akademischen Theologie allerdings lediglich vereinzelte Vorreiter, die an die Israel-Theologie des Römerbriefs erinnerten. Neben Jacques Maritain und seine Schrift *Le Mystère d'Israël*¹⁰ ist hier etwa Hans Urs von Balthasars Buch *Einsame Zwiesprache* von 1957 zu nennen. Der Basler Theologe hat die theologisch prekäre Situation vor dem Konzil unverhohlen angesprochen: «Die von der Christenheit

der Judenschaft auferlegten Bußen, Verfolgungen, Leiden [...] deuten auf abgründige Missverständnisse und Kurzschlüsse hin. Das ungeheure eschatologische Licht, das vom 11. Kapitel des Römerbriefs auf Israel fällt, wurde nicht gesehen.» Darüber hinaus diagnostiziert Balthasar einen Jahrhunderte andauernden Ausfall des Gesprächs: «Man war einig, bevor das Gespräch begann; zwischen der alten Synagoge aber und der alten Kirche: wo wurde da, auch in den letzten Jahrhunderten ernsthaft geredet?»¹¹ Schließlich bemängelt er den fehlenden Blick für das nachbiblische Judentum: «Man darf doch wohl die Frage stellen, ob Christen seit den Tagen Pauli je, in den zweitausend Jahren räumlich-zeitlicher Koexistenz mit dem Volk der Juden, sich von diesem her angedredet und in ihrem Christsein betroffen gefühlt haben. Ob irgendwo auch nur von fern so etwas wie eine dialogische Situation zwischen beiden «Völkern» bestand, die von den Christen her mehr voraussetzte als einen Willen, den blinden und verstockten Bruder aufzuklären und ihm auf den rechten Weg zu helfen: nämlich die Erwartung, vom lebendigen Juden etwas Lebendiges, nicht nur durch den Buchstaben der Schrift Vermitteltes, etwas von der lebendigen Stimme nicht zu Trennendes, etwas Heilsames, vielleicht höchst Notwendiges zu vernehmen.»¹² Die verschüttete Israel-Theologie des Römerbriefs ist auf dem Konzil wieder entdeckt worden, ansatzweise wird auch das nachbiblische Judentum als ein lebendiger Partner der Kirche gewürdigt. Dass dieser grundlegende Perspektivenwechsel möglich wurde, daran hat Papst Johannes XXIII. maßgeblichen Anteil.

Schon als Apostolischer Delegat für die Türkei und Griechenland (1935–1944) hat Erzbischof Roncalli durch praktische Hilfsmaßnahmen viele Juden gerettet, die über die neutrale Türkei nach Palästina fliehen wollten. Er hat sich mehrfach bei unterschiedlichen politischen Autoritäten diskret, aber entschieden gegen die Deportation von Juden eingesetzt.¹³ Franz von Papen, seinerzeit deutscher Botschafter in der Türkei, bezifferte die Zahl der Geretteten später beim Seligsprechungsprozess für Johannes XXIII. auf 24.000 Juden.¹⁴

Über die praktischen Hilfsmaßnahmen hinaus setzt der Roncalli-Papst gleich nach seinem Amtsantritt sichtbare Zeichen für die erneuerte Haltung gegenüber dem Judentum durch die Tilgung antijudaistischer Spuren in liturgischen Texten. Bei der ersten Karfreitagsliturgie, die der neue Pontifex 1959 feiert, ändert er die Fürbitte «für die ungläubigen Juden» ab und streicht das Adjektiv *perfidus* ebenso wie die Wendung *perfidia iudaica*. Diese Reform der Karfreitagsfürbitte, die von der jüdischen Welt als Hoffnungszeichen gewertet wurde, hatte noch Pius XI. abgelehnt, als er 1928 mit einer entsprechenden Denkschrift der Priestervereinigung *Amici Israel* konfrontiert wurde.¹⁵ Pius XII. hingegen hatte 1955 durch das Dekret *Maxima redemptionis nostrae mysteria* immerhin die Kniebeuge wieder eingeführt, die bis zum 9. Jahrhundert liturgischer Brauch gewesen war, er

hatte allerdings die Sprachgestalt der Bitte «für die Bekehrung der Juden» unangetastet gelassen, die seit dem *Sacramentarium Gelasianum* aus dem 8. Jahrhundert jahrhundertlang unverändert gebetet wurde. Das geschärfte Sensorium von Johannes XXIII. für diese Fragen wird auch daran deutlich, dass er über die Karfreitagsbitte hinaus aus anderen liturgischen Texten wie dem «Weihegebet des Menschen an das Heiligste Herz Jesu» und dem Taufritus für Katechumenen antijudaistische Wendungen streichen ließ.

Die eigentliche Initialzündung für die Ausarbeitung einer Erklärung über die Juden aber bildet die Privataudienz, die Johannes XXIII. am 13. Juni 1960 dem jüdisch-französischen Historiker Jules Isaac (1877–1963)¹⁶ gewährt. Isaac, der seine Frau und seine Tochter im Konzentrationslager verloren hat¹⁷, hatte Bücher über «Jesus und das Judentum» und die «Genesis des Antisemitismus» veröffentlicht.¹⁸ Darin war er der Frage nachgegangen, wie im christlich geprägten Europa Hitlers «Endlösung der Judenfrage» möglich geworden war. Motiviert durch seine leidvollen Erfahrungen setzte er sich nach dem Krieg – als Mitverfasser der Seelisberger Thesen (1947) – für eine Verbesserung des Verhältnisses zwischen Kirche und Judentum ein. Bei einer Privataudienz legte er dem Papst eine Denkschrift vor, die drei nachdrückliche Bitten umfasste¹⁹:

- (1) alle ungerechten Aussagen über Israel in der christlichen Lehre einer kritischen Revision zu unterziehen;
- (2) die zählbeige Legende, dass die Diaspora der Juden als Strafe für die Kreuzigung Jesu gewertet werden müsse, richtig zu stellen und
- (3) die Aussagen aus dem Trienter Katechismus in Erinnerung zu rufen, welche die Schuld am Tod Jesu nicht dem jüdischen Volk, sondern «unseren Sünden» zusprechen.²⁰

Am Ende der Audienz stellte der jüdische Historiker die Frage, ob er hoffen dürfe. Johannes XXIII. antwortete, er dürfe mehr als hoffen – und beauftragte umgehend Augustin Kardinal Bea, den Präsidenten des soeben gegründeten Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, sich der Sache anzunehmen.²¹ Das Thema Judentum und Kirche, das in den 3.000 eingegangenen Voten des Weltepiskopates erstaunlicherweise keine Rolle gespielt hat, wurde so durch päpstliche Veranlassung doch in die Agenda der Konzilsarbeiten aufgenommen. Außerdem traf Johannes XXIII. eine bedeutsame Zuordnung: das Thema Judentum solle im Bereich des Ökumenismus angesiedelt sein. Man wird es rückblickend als wenig glücklich bezeichnen müssen, dass das Konzil das Judentum in *Nostra Aetate* mit den anderen nichtchristlichen Religionen zusammen behandelt hat. Die theologische Sonderstellung des Judentums als Wurzel der Kirche bleibt damit verdeckt. Hier hat Karl Barth schärfer gesehen, als er in seinem *Ökumenischen Testament* von 1966 notierte, dass «es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unser Verhältnis zum Judentum»²².

Eine Arbeitsgruppe des Einheitssekretariats unter Federführung von Kardinal Bea erstellte bis zum Dezember 1961 einen Entwurf für das Konzilsdekret, das sog. *Decretum de Iudaeis*. Es bildet die Keimzelle des späteren Dokumentes *Nostra Aetate*. Es folgt allerdings eine dramatische Textgeschichte.²³ Durch die Wardi-Affäre, die Intervention arabischer Staaten und den politischen Druck auf die dort lebenden Christen, aber auch wegen kurialer Vorbehalte wird das Dekret im Juni 1962 durch die vorbereitende Zentralkommission von der Tagesordnung des Konzils genommen. Glücklicherweise war aber schon zu viel an Informationen nach außen gesickert, so dass die Virulenz des Themas durch die Medien präsent gehalten wurde. Auch Kardinal Bea tritt während der ersten Sitzungsperiode in einem Memorandum an den Papst entschieden für die Wiederaufnahme des Judendekrets ein. Die positive Antwort auf dieses Memorandum ist die letzte Handlung, mit der Johannes XXIII. im Blick auf die Juden in die Konzilsarbeiten eingreifen sollte. Als die Nachricht umgeht, der Papst liege im Sterben, wird nicht nur in Kirchen, sondern auch in Synagogen für ihn gebetet, sein Tod wird in jüdischen Nachrufen betrauert, ja er wird als ein «Gerechter unter den Völkern» gewürdigt.²⁴

2. *Nostra Aetate: Bruch mit dem Antijudaismus und Durchbruch zur theologischen Würdigung des nachbiblischen Bundesvolkes*

Die Erklärung *Nostra Aetate*, die nach einer langwierigen und schwierigen Textgeschichte am 28. Oktober 1965 mit 2221 Ja- und 88 Nein-Stimmen verabschiedet wurde, hat der Wiener Kardinal Franz König einmal als «das kürzeste, aber bedeutendste Konzilsdokument»²⁵ bezeichnet. In der Tat behandelt das Dokument «in kaum fünfhundert Worten ein zweitausend Jahre altes Problem»²⁶, die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und besonders zum Judentum. Dabei vollzieht es einen Paradigmenwechsel von einer defensiven Haltung der Abgrenzung hin zu einer dialogischen Öffnung. Dies fällt bereits sprachlich auf: Begriffe wie «Heiden» und «Ungläubige» werden vermieden, ebenso fehlt die abschätzige Rede von «falschen Religionen», vielmehr ist wertneutral von nichtchristlichen Religionen die Rede, ohne dass eine Definition des Religionsbegriffs geboten würde. Der faktische Pluralismus der Religionen wird als Tatsache anerkannt.

Mit dem Zusammenrücken der Menschheit in der globalen Moderne wird die Frage nach einer friedlichen Koexistenz der Religionen vorrangig. Das Dokument legt daher den Akzent auf die Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen, nicht auf die Differenzen (vgl. NA 1). Das bedeutet keine irenische Einklammerung der Wahrheitsfrage, wohl aber eine

programmatische Neujustierung des Zugangs zu den anderen Religionen. Im Sinne der universalen Heilsökonomie wird einleitend gesagt, dass Gott der Schöpfer und Vollender aller Menschen ist, dass seine Vorsehung alle umgreift (vgl. 1 Tim 2, 4). Ohne einen ausdrücklichen Religionsbegriff zu entwickeln, wählt das Konzil einen *anthropologischen Zugang* und stellt die großen Fragen und verborgenen Rätsel des menschlichen Daseins heraus: «Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir? Was hat es mit dem Leid auf sich?» – Fragen, auf welche die Kulturen und Religionen eine je eigene Antwort anbieten.

Sodann werden die religiösen Suchbewegungen angesprochen, die das Mysterium des Göttlichen in Bildern und Begriffen anzielen. Von den asiatischen Hochreligionen werden der Hinduismus und der Buddhismus genannt. Die dialogische Haltung von *Nostra Aetate* wird durch einen doppelten Grundsatz verdeutlicht: Zum einen «verwirft die katholische Kirche nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtiger Hochachtung betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die, auch wenn sie vom dem, was sie selbst festhält und vorlegt in vielem abweicht, nicht selten dennoch einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet» (NA 2). Zum anderen weiß sie sich dem christologischen Prinzip verpflichtet, dass Christus «der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14, 6) ist, «in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden» (ebd.). Der Relativismus-Vorwurf, der von traditionalistischer Seite immer wieder erhoben wird, geht daher am Text vorbei.

Weiter wendet sich *Nostra Aetate* dem Islam zu, der in der Tradition der Kirche oft abschätzend als dämonische Religion qualifiziert wurde.²⁷ Erstmals in einem kirchenoffiziellen Dokument wird die Religion Muhammads wertschätzend in den Blick genommen. Das Konzil würdigt den Monotheismus sowie die Haltung der Gottergebenheit und nimmt damit das Selbstverständnis des Islam konstruktiv auf. Der Stammvater Abraham wird erwähnt, dessen Verheißungen nicht nur auf der Abstammungslinie Isaaks, sondern auch auf der Ismaels liegen. Die hagaritische Tradition wird damit implizit in die eine Heilsgeschichte Gottes miteinbezogen. Gleichzeitig werden die Verehrung Jesu und seiner jungfräulichen Mutter Maria mit Respekt aufgeführt. Differenzen werden behutsam angesprochen: Muslime verehren Jesus nicht als Sohn Gottes, aber als Propheten. Der Glaube an das Gericht Gottes befördert eine sittliche Lebensführung, drei der fünf Säulen des Islam – Gebet, Almosen und Fasten – werden mit Wertschätzung genannt. Der Konzilstext schweigt allerdings über die «Offenbarung» des Koran und nennt den Namen Muhammads nicht – Leerstellen, die in der Rezeption durch Muslime kritisch bemängelt wurden. Die durch Missverständnisse und Feindseligkeiten belastete Geschichte zwischen Islam und

Kirche wird gleichwohl offen thematisiert. Statt sich auf eine Aufrechnung vergangenen Unrechts zu fixieren, wirbt der Text für ein besseres wechselseitiges Verstehen, die Bildung gemeinsamer Allianzen für den Aufbau einer gerechten und friedlichen Welt.

Der vierte Artikel bildet das eigentliche Herzstück von *Nostra Aetate*. Er zeigt, dass die katholische Kirche ihre Lektion aus der Geschichte gelernt hat. Nach Auschwitz ist jede Form von kirchlichem und theologischem Antijudaismus abzulehnen. Die Kirche erklärt, dass sie über den gemeinsamen Stammvater Abraham mit Israel «geistlich verbunden» (*spiritualiter coniunctus*) ist. Die Patriarchen, Mose und die Propheten werden als gemeinsames Erbe genannt, sie gehören in die «Kirche vor der Kirche» hinein. Dankbar anerkennt das Konzil, dass die Kirche durch das Bundesvolk Israel «die Offenbarung des Alten Testaments» empfangen hat. Wichtig ist darüber hinaus, dass das Konzil das Judentum nicht nur als heilsgeschichtliche Größe der Vergangenheit würdigt, sondern auch das gegenwärtige Israel in den Blick nimmt. Der Tempuswechsel vom Perfekt ins Präsens ist dafür ein klares Textsignal: es heißt nicht nur, dass die Kirche «die Offenbarung des Alten Testaments empfangen hat» (*accepisse*), sondern ebenso, dass sie «genährt wird (*nutriri*) von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Zweige des wilden Ölbaums der Heiden eingepfropft sind» (vgl. Röm 11, 17–24). Wer – wie die Piusbruderschaft bis heute – Israel für eine heilsgeschichtlich obsoletere Größe erklärt und damit gewissermaßen den guten Ölbaum abschlägt, in den die Völker als wilde Schösslinge eingepfropft sind, der beraubt sich, ob ihm das bewusst ist oder nicht, der Kraft, die aus der Wurzel kommt.

Man muss hier an die *antimarkionitische Grundentscheidung der Alten Kirche* erinnern, die für das Verhältnis der Kirche zum Judentum zu einer paradigmatischen Weichenstellung geworden ist.²⁸ Markion hatte im 2. Jh. die paulinische Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium zu einem strikten Gegensatz radikalisiert. Das Alte Testament schied er aus dem Kanon aus, weil er dieses dem Schöpfergott zuschrieb, der die Welt zwar mit seinem Gesetz regiert, aber zugleich auch als «Schöpfer aller Übel» unberechenbar und anstößig sei.²⁹ Stattdessen schuf Markion ein purgirtes, von allen judaisierenden Aussagen gereinigtes Evangelium, das dem fremden und guten Erlösergott vorbehalten war, der den Menschen ohne ihr Zutun seine Gnade gewährt. «Marcions Versuch, das Unverständliche, Anstößige und Inakzeptable einem überholten Gott des Alten Testaments zuzuschreiben und im Neue Testament nur einen Gott der Liebe und des Erbarmens zu finden, ist nur gewaltsam durchzuführen und hinterlässt eine theologische Ruine, in der sich weder die alttestamentliche noch die neutestamentliche Erfahrung Gottes wiederzuerkennen vermag.»³⁰ Dieser ruinösen Weichenstellung hat sich die Kirche widersetzt, denn: *Markions Antinomismus war letztlich ein Antijudaismus. Indem sich die Kirche gegen ihn stellte, hat sie*

das Erbe Israels und seine bleibende Bedeutung für die Kirche verteidigt. Die Kluft zwischen gerechtem Schöpfer- und gnädigem Erlösergott führte bei Markion nicht nur zu einer Infragestellung der Erwählung Israels, sondern auch zu einer Abschwächung des Inkarnationsglaubens: der Sohn Gottes durfte mit der Welt des Schöpfergottes nicht in Berührung kommen, da diese von Markion als schlecht eingestuft wurde. Den Leib Christi versteht er daher als *phantasma*. Gegenüber Markions doketischer Christologie, die dem Sohn lediglich einen Scheinleib zuschreibt, verteidigen Kirchenväter wie Irenäus von Lyon die Inkarnation des Logos (vgl. Joh 1, 14)³¹, aber auch die Erwählung Israels. Es gibt einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Israel und Kirche, auch wenn die Darstellung des rabbinischen Judentums in der Geschichte von Theologie und Kirche lange, allzu lange von negativen Stereotypen beherrscht wurde. Mit der Verteidigung der Kanonizität des Alten Testaments bleibt dennoch deutlich, dass der eine Gott der Urheber beider Testamente, dass Israel und Kirche durch ein gemeinsames Band verbunden sind.

Auf dem Boden dieser altkirchlichen Entscheidung³² steht auch die Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum, die in *Nostra Aetate* auf der Basis der paulinischen Israel-Theologie eingeleitet wird. Jesus, die Apostel und Maria, die Mutter des Herrn, sind jüdischer Herkunft. Auch wenn damals die überwiegende Mehrheit der jüdischen Bevölkerung Jesus nicht als Messias anerkannt hat, so steht Israel dennoch im ungekündigten Bund, seine Gaben und Berufung sind «ohne Reue» (Röm 11, 28f). Das Konzil regt «theologische Studien» und «brüderliche Gespräche» an, um die wechselseitige Verständigung zwischen Judentum und Kirche zu verbessern. Insgesamt wird die Hoffnung, die Johannes XXIII. Jules Isaac in Aussicht gestellt hat, in allen drei Punkten eingelöst, denn das Konzil vollzieht

(1) eine klare *Absage an die These von der jüdischen Kollektivschuld am Kreuzestod Jesu*, um die Jules Isaac ausdrücklich gebeten hatte: «Auch wenn die Autoritäten der Juden mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben (vgl. Joh 19, 6), kann dennoch das, was bei seinem Leiden begangen worden ist, weder unterschiedslos allen damals lebenden Juden noch den heutigen Juden angelastet werden» (NA 4). Es ist zu bedauern, dass die ursprünglich vorgesehene Kritik am Gottesmordvorwurf gestrichen wurde.

(2) Weiter folgt eine deutliche Anweisung zur *kritischen Prüfung der kirchlichen Verkündigung*. Die Juden seien «weder als von Gott verworfen noch als verflucht» darzustellen, eine solche Darstellung widerspreche der heiligen Schrift. Das Konzil «beklagt Hass, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus» – die kirchliche Lehrtradition soll also von allen Antijudaismen gereinigt werden.³³

(3) Abschließend wird herausgestellt, dass Christus «wegen der Sünde aller Menschen freiwillig sein Leiden und seinen Tod in unermesslicher Liebe

auf sich genommen hat, damit alle das Heil erlangen». Der universale Heils-wille Gottes, der sich im dramatischen Geschehen auf Golgotha konkretisiert, schließt auch diejenigen ein, die Christus nicht anerkennen. Das Kreuz ist «Zeichen der universalen Liebe Gottes»³⁴, demnach kein Anlass, anderen Schuldvorwürfe zu machen oder in Heilsarroganz zu begegnen. Christus ist nicht für eine bestimmte Gruppe, sondern für alle Menschen gestorben (vgl. 1 Tim 2, 5f; 2 Kor 5, 19; Eph 2, 16; Röm 5, 18f).

An dieser Stelle hätte man den Bogen bis ins Eschatologische ausziehen und darauf hinweisen können, dass die Fluchtlinien von jüdischer Messias-erwartung und christlicher Parusiehoffnung auf einen gemeinsamen Konvergenzpunkt zulaufen – ein Aspekt, der auch im eschatologischen Kapitel der Kirchenkonstitution nicht näher bedacht wird.³⁵

Bei aller nicht hoch genug zu veranschlagenden Bedeutung dieser Klarstellungen wird man gleichwohl sagen müssen, dass das Konzil die Verhältnisbestimmung zum Judentum an der falschen Stelle vornimmt. Wenn es – mit Karl Barth gesprochen – zutrifft, dass unser Verhältnis zu den Juden «die einzig wirkliche ökumenische Frage» ist; wenn es weiter zutrifft, dass die Kirche konstitutiv auf Israel als Wurzel rückverwiesen ist; wenn es schließlich zutrifft, dass der «Ur-Riss» (Erich Przywara) zwischen Synagoge und Kirche durch eine Haltung der Brüderlichkeit in versöhnter Verschiedenheit ausgehalten werden muss, bis er eschatologisch geheilt wird, dann hätten die Ausführungen über das Judentum im Rahmen der Ekklesiologie oder Ökumene entwickelt werden müssen. Schon die Behandlung des Judentums im Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit (LG 16) ist nicht befriedigend, weil Israel im «Zwiebelschalenmodell» am äußersten Rand, nämlich unter der Rubrik der Nichtchristen behandelt wird. Von jüdischer Seite ist dies durchaus gesehen und kritisch rückgefragt worden: «Wird die ausgestreckte Hand damit nicht auf halbem Wege wieder zurückgezogen?»³⁶ Analoges gilt für die Behandlung des Judentums in der Erklärung *Nostra Aetate*. Die Verhältnisbestimmung zum Bundesvolk Israel gehört zum innersten Selbstverständnis von Kirche.

3. Die kreative Fortschreibung von *Nostra Aetate* durch die Nachkonzilspäpste

Die Nachkonzilspäpste haben das Vermächtnis von *Nostra Aetate* als Auftrag angenommen. Paul VI. hat 1964 als erster Papst der Geschichte eine Pilgerfahrt ins Heilige Land unternommen, um in Jerusalem gemeinsam mit Patriarch Athenagoras die Bannflüche zwischen Ost und West aus dem Gedächtnis der Kirche zu streichen. Bei dieser Gelegenheit hat er von den Juden als «Söhnen des Bundesvolkes» gesprochen und damit implizit eine Würdigung des nachbiblischen heutigen Judentums ausgesprochen. Her-

vorzuheben ist ebenfalls, dass Paul VI. die am 22. Oktober 1974 gegründete Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum institutionell nicht dem Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog zugeordnet hat, sondern dem Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen. Diese Entscheidung entspricht der besonderen Stellung des Judentums.³⁷

Mehr als alle seine Vorgänger aber hat Johannes Paul II. (1978–2005), der unweit von Auschwitz aufgewachsen ist und von Kindheit an persönliche Beziehungen zu Juden unterhalten hat, die Freundschaft zum Judentum intensiviert.³⁸ Immer wieder hat er viel beachtete Zeichen der Versöhnung setzen können. Bei seinem ersten Polen-Besuch 1979 hat er das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau besucht, das er als das «Golgotha unserer Zeit» bezeichnet hat. Vor der Gedenktafel in hebräischer Inschrift, die an die jüdischen Opfer erinnert, hat er eine dringliche Mahnung gegen das Vergessen ausgesprochen: Diese Tafel «weckt das Andenken an das Volk, dessen Söhne und Töchter zur totalen Ausrottung bestimmt waren. Dieses Volk führt seinen Ursprung auf Abraham zurück, der «der Vater unseres Glaubens ist» (vgl. Röm 4, 12), wie Paulus von Tarsus sich ausdrückte. Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfangt: «Du sollst nicht töten!», hat an sich selbst in besonderem Maße erfahren müssen, was Töten bedeutet. An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorbeigehen.»³⁹

Bei seiner Begegnung mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland am 17. November 1980 in Mainz hat Johannes Paul II. von der «Begegnung zwischen dem Gottesvolk *des von Gott nie gekündigten Alten Bundes* und dem des Neuen Bundes» gesprochen.⁴⁰ Damit ist die bleibende Erwählung Israels unzweideutig festgehalten und das heutige Judentum als «Volk des Bundes» anerkannt, zugleich allerdings die bis heute strittige Frage aufgeworfen, «wie man die Überzeugung von der ewigen Gültigkeit des Bundes Gottes mit dem Volk Israel versöhnen kann mit der Überzeugung der Neuheit des von Jesus gebrachten Neuen Bundes»⁴¹. Johannes Paul II. hat selbst bei einer anderen Gelegenheit betont, die Begegnung zwischen Katholiken und Juden sei «kein Treffen zweier antiker Religionen, *die je ihren eigenen Weg gehen*». Vielmehr bestehe eine Nähe, die «auf dem geheimnisvollen geistlichen Band gegründet» sei – ein Band, «das uns in Abraham nahe zusammenbringt und durch Abraham in Gott, der Israel erwählte und aus Israel die Kirche hervorgehen ließ»⁴². Es ist fraglich, ob die These von den zwei parallelen Heilswegen, die in diesem Zusammenhang entwickelt wurde, auf der Linie der Theologie des Konzils liegt. Diese These interpretiert die Rede vom ungekündigten Bund so, dass Israel an Jesus Christus vorbei gerettet wird, und bestreitet damit, dass der *Messias aus Israel* auch der *Messias für Israel* ist, obwohl sich Jesus selbst zunächst zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt wusste. Auch das Konzil hat die universale Heilsbedeutung Jesu Christi im Blick auf Israel nicht eingeschränkt. Es

ist anzuerkennen, dass Israel gerade aus Treue zur Tora den Messias Israels in der Geschichtszeit abgelehnt hat und weiterhin ablehnt, aber es darf auf der Linie des Heilsuniversalismus gehofft werden, dass ganz Israel am Ende der Tage doch zur Anerkennung des Parusiechristus findet und durch ihn gerettet wird.⁴³

1986 hat Johannes Paul II. als erster Papst der Geschichte die Große Synagoge von Rom besucht. Diese Begegnung ist eine Frucht des erneuerten Verhältnisses der Kirche zum Judentum, deren Bedeutung man erst ermisst, wenn man historisch bedenkt, dass die jüdische Gemeinde unter Papst Paul IV. 1555 in ein Ghetto gezwungen wurde und bis zur Auflösung des Kirchenstaates 1870 regelmäßig Zwangspredigten zur Bekehrung zum Christentum anhören musste. In seiner Ansprache erinnert der polnische Papst im Anschluss an *Nostra Aetate* noch einmal an die Wende in der Beziehung der katholischen Kirche zum Judentum: «Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‹Äußerliches›, sondern gehört in gewisser Weise zum ‹Inneren› unserer Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.»⁴⁴ Damit ist die konstitutive Bedeutung des Judentums für die katholische Kirche affirmiert und in ein eindrückliches Bild gebracht.⁴⁵

Im Jubiläumsjahr 2000 hat Johannes Paul II. ein öffentliches Schuldbekenntnis abgelegt und in diesem Zusammenhang auch eine Bitte um Vergebung der antijüdischen Verfehlungen ausgesprochen. Das heutige Judentum wird von ihm wertschätzend als «Volk des Bundes und der Lobpreisungen» bezeichnet, gleichzeitig beklagt er das Fehlverhalten aller, die im Laufe der Geschichte die Söhne und Töchter des Volkes Israel leiden ließen. Gerade im Blick auf die jahrhundertealte Tradition des Antijudaismus kann man indes die Frage stellen, ob man nicht über die Ebene des subjektiven Versagens hinaus auch die strukturellen Verfehlungen der Kirche hätte ansprechen sollen. Selbstverständlich ist die Kirche ihrem Selbstverständnis nach heilig, und selbstverständlich sind Institutionen und Strukturen keine moralischen Akteure, die Sünden begehen könnten. Dennoch wird man sagen müssen, dass Institutionen und Strukturen «zur Quelle weiterer Sünde» werden können, «indem sie das Verhalten der Menschen negativ beeinflussen»⁴⁶. Und die Kirche hat lange, viel zu lange ein verzerrtes Bild vom Volk des Bundes vermittelt. Gerade wenn man diese Dimension der strukturellen Verfehlung berücksichtigt, wird deutlich, dass die angezielte «Reinigung des Gedächtnisses» über die Ebene der persönlichen Sünden hinaus auch die Kirche selbst betreffen muss.

Epilog

Kommen wir abschließend zurück auf die konzilshermeneutische Frage, ob *Nostra Aetate* mit der Wende im Verhältnis zum Judentum einen Bruch vollzogen hat oder nicht. In seiner eingangs bereits zitierten Weihnachtsansprache von 2005 zur Frage der angemessenen Konzilsinterpretation hält Benedikt XVI. fest: «Angesichts der jüngsten Verbrechen, die unter der nationalsozialistischen Herrschaft geschehen waren, und überhaupt im Rückblick auf eine lange und schwierige Geschichte musste *besonders* das Verhältnis der Kirche zum Glauben Israels neu bewertet und bestimmt werden.»⁴⁷ Diese Neubewertung und Neubestimmung ist einerseits dadurch geschehen, dass *Nostra Aetate* auf die Erschütterung von Auschwitz mit einer theologischen Gewissenserforschung reagiert hat. Das Konzil hat dem «Zivilisationsbruch» der Shoah entsprochen, indem es mit der jahrhundertelangen Tradition des kirchlichen Antijudaismus gebrochen hat. Aber dieser Bruch erfolgt vor dem Hintergrund einer tieferliegenden Voraussetzung, die in der katholischen Kirche nie strittig war, dass nämlich das Alte Testament aus dem Kanon der Heiligen Schriften nicht ausgeschieden werden kann, dass die Bundesgeschichte des Volkes Israels von bleibender Bedeutung für das Selbstverständnis der Kirche ist. Die antimarkionitische Grundentscheidung der Alten Kirche, dass Gott⁴⁸ der eine Urheber der beiden Testamente ist und dass der Zusammenhang der Heilsgeschichte nicht auseinandergerissen werden darf, ist der Boden, auf dem der Durchbruch zur theologischen Anerkennung des nachbiblischen Bundesvolkes steht. Dieser Boden, der auch durch die Dogmatische Konstitution über die Offenbarung *Dei Verbum* bestätigt wurde, wird neuerdings wieder zur Disposition gestellt, wenn im Anschluss an Adolf von Harnack eine Rehabilitierung Markions und – damit verbunden – eine entsprechende Entkanonisierung des Alten Testaments gefordert wird.⁴⁹ Eine Monopolisierung der historisch-kritischen Methode, die eine christologische Lesart des Alten Testaments als vormodern ablehnt, aber auch die im christlich-jüdischen Dialog geltend gemachte Kritik, eine christologische Lesart des Alten Testaments führe zu einer Enteignung des Judentums, geben diesem Wiederaufflackern der markionitischen Versuchung argumentative Rückendeckung. Joseph Ratzinger hat diese Entwicklung frühzeitig kommen sehen, als er bereits 1998 vor den Folgen einer Relativierung der Christologie in manchen Spielarten der historisch-kritischen Exegese warnte: «Wenn das Alte Testament nicht von Christus spricht, dann ist es keine Bibel für den Christen. Harnack hatte daraus bereits die Schlussfolgerung gezogen, dass es nun endlich an der Zeit sei, den Schritt Markions zu vollziehen und das Christentum vom Alten Testament zu trennen. Das würde indes die christliche Identität auflösen, die eben auf der Einheit der Testamente ruht. Es würde zugleich die

innere Verwandtschaft auflösen, die uns mit Israel verbindet und alsbald die Konsequenzen wieder hervorbringen, die Markion formuliert hatte: Der Gott Israels würde als ein fremder Gott erscheinen, der sicher nicht der Gott der Christen ist.»⁵⁰ Das Zweite Vatikanische Konzil hat demgegenüber Gott als den «Inspirator und Urheber der Bücher beider Testamente» (DV 16) bezeichnet, den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund herausgestellt und unter Rekurs auf die altkirchliche Bibelhermeneutik die Legitimität einer christologischen Interpretation der Bücher des Alten Testaments bestätigt.

Auf der Basis dieser antimarkionitischen Weichenstellung hat es ein neues Verhältnis zum Judentum eingeleitet, hinter das die katholische Kirche nicht zurückgehen kann. Die Nachkonzilspäpste, besonders Johannes Paul II., aber auch Benedikt XVI. und jüngst Franziskus⁵¹, haben das Vermächtnis von *Nostra Aetate* als bleibenden Auftrag verstanden. In den israeltheologischen Partien des Apostolischen Schreibens *Evangelii gaudium* wird die Rede vom Judentum als einer «fremden Religion» entsprechend klar zurückgewiesen und betont, dass der «Dialog und die Freundschaft mit den Kindern Israels zum Leben der Jünger Jesu» gehöre. Der substitutionstheoretischen These, dass die heilsgeschichtliche Rolle Israels erloschen und auf die Kirche als «neuem Israel» übergegangen sei, wird in wenigen Worten eine sensible Israeltheologie entgegengestellt, deren Wiedergabe diesen Beitrag beschließen soll:

Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt einen Weisheitsschatz entstehen, der aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringt. Darum ist es auch für die Kirche eine Bereicherung, wenn sie die Werte des Judentums aufnimmt. Obwohl einige christliche Überzeugungen für das Judentum unannehmbar sind und die Kirche nicht darauf verzichten kann, Jesus als den Herrn und Messias zu verkünden, besteht eine reiche Komplementarität, die uns erlaubt, die Texte der hebräischen Bibel gemeinsam zu lesen und uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen sowie viele ethische Überzeugungen und die gemeinsame Sorge um die Gerechtigkeit und die Entwicklung der Völker miteinander zu teilen. (*Evangelii gaudium*, Art. 249)

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. den Bericht *Jude als Schimpfwort* von Heike SCHMOLL in der F.A.Z. vom 2. März 2015 (Nr. 51) S. 4.

² Matthias GAUDRON, *Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise*, Jaidhof 1997, 73.

³ So schreibt Franz SCHMIDBERGER in seiner Streitschrift *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart 1989, 11: «Sie [die Juden] sind des Gottesmordes mitschuldig, solange sie sich nicht durch das Bekenntnis der Gottheit Christi und die Taufe von der Schuld ihrer Vorväter distanzieren.» An anderer Stelle stellt er heraus: «Vor zweitausend Jahren haben die Juden Jesus Christus verworfen und ans Kreuz schlagen lassen, weil er von sich behauptet hat, er sei der Sohn Gottes. Tun die Anhänger der jüdischen Religion dies nicht geistigerweise bis auf den heutigen Tag?» DERS., *Editorial*, in: Mitteilungsblatt der Piusbruderschaft vom Sept. 2008, 5.

⁴ Vgl. Dan DINER (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M. 1988.

⁵ Vgl. die Angaben in meinem Beitrag: *Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik des Konzils als Interpretationsschlüssel*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg ²2013, 94–113.

⁶ BENEDIKT XVI., *Weihnachtsansprache*, in: Kurt Kardinal KOCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012, 9–19, hier: 15.

⁷ Vgl. Kurt Kardinal KOCH, *Die Konstitution über die Heilige Liturgie und die nachkonziliare Liturgiereform. Innovation und Kontinuität im Licht der Hermeneutik der Reform*, in: DERS., *Das Zweite Vatikanische Konzil* (s. Anm. 6), 69–98, sowie die Aufsätze von Kurt Kardinal KOCH zum Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* und Eberhard SCHOCKENHOFF zum Dekret über die Religions- und Gewissensfreiheit *Dignitatis humanae*, in: TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft* (s. Anm. 5), 403–436; 701–742.

⁸ Vgl. Hans Hermann HENRIX, *Nostra aetate und die christlich-jüdischen Beziehungen*, in: Dirk ANSORGE (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven*, Münster 2014, 228–245, dem ich wichtige Anregungen verdanke.

⁹ Vgl. Dorothee RECKER, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälät Österreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung*, Paderborn 2007, bes. 103–200, sowie das Kapitel *Gottes Konsul*, in: Peter HEBBLETHWAITE, *Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1986, 215–256.

¹⁰ Vgl. Jacques MARITAIN, *Le Mystère d'Israël et autres essais*, in: Jacques et Raïssa MARITAIN, *Oeuvres complètes*, Vol. XII, Paris 1992, 429–660.

¹¹ Hans Urs von BALTHASAR, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Freiburg i. Br. ²1993, 12.

¹² Ebd., 15.

¹³ Vgl. folgende Stellen in: HEBBLETHWAITE, *Johannes XXIII.* (s. Anm. 9), die den Einsatz für die Juden dokumentieren: 220, 241–244, 249–255: Im September 1943 begrüßt Roncalli die vatikanischen Hilfsmaßnahmen für italienische Juden, bemängelt aber zugleich in einem Schreiben an den Kardinal-Staatssekretär, dass die Flüchtlinge nach Palästina gebracht werden. Dies sehe so aus, als leiste der Papst «indirekt einen Beitrag zur Verwirklichung des messianischen Traumes»; es gibt demnach deutliche Vorbehalte gegenüber dem Zionismus. Dennoch unterstützt Roncalli auch weiterhin jüdische Flüchtlinge durch praktische Hilfsmaßnahmen, teils in direkter Kooperation mit dem Oberrabbiner von Jerusalem, Isaak HERZOG, der ihm in einem Brief vom 28. Februar 1944 ausdrücklich «für die energischen Schritte» der Unterstützung dankte.

¹⁴ Vgl. die Angabe bei HEBBLETHWAITE (ebd., 241), der im Blick auf die Statistik der Opferzahlen Skepsis anmeldet, obwohl die Zahl von Roncalli selbst bestätigt wird (vgl. ebd., 254).

¹⁵ Der Kardinalsekretär des Heiligen Offizium, Merry DEL VAL, lehnt den Vorstoß in einem eigenen verfassten Gutachten aus drei Gründen ab: (1) der alte und ehrwürdige Ritus könne nicht abgeändert werden, er bringe «die Abscheu für die Rebellion und den Verrat des erwählten, treubruchigen und gottesmörderischen Volkes» zum Ausdruck, für den Topos vom Gottesmord wird

die angebliche Selbstverfluchung des Volkes: «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» (Mt 27, 25) angeführt; (2) in der Karfreitagsfürbitte sei überdies vom jüdischen Volk als Kollektiv die Rede, nicht von einzelnen Juden, für diese bestehe jederzeit die Möglichkeit zur Konversion, das Volk aber habe seine heilsgeschichtliche Rolle verfehlt, es handele sich «um das immer schon starrköpfige jüdische Volk, auf dem der *Fluch* lastet, dass es als Volk mit seinen Grundsätzen die Verantwortung dafür übernehmen wollte, das Blut des Heiligen der Heiligen vergossen zu haben»; (3) die «Widerspenstigkeit» des jüdischen Volkes dauere bis heute an, es versuche, «das Reich Israel wiederaufzubauen, in Opposition zu Christus und seiner Kirche», heißt es in offen antizionistischer Manier. Letztlich sieht Merry del Val im Vorstoß der *Amici Israel* selbst jüdische Einflüsse am Werk; er plädiert dafür, die geforderte Reform der Karfreitagsliturgie abzulehnen und die Priestervereinigung *Amici Israel* aufzulösen. Dieser Bitte kommt Pius XI. nach. Vgl. dazu Hubert WOLF, *Perfide Juden? Streit im Vatikan über den Antisemitismus (1928)*, in: DERS., *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikans und das Dritte Reich*, München 2008, 95–143, bes. 120–122 (dort auch die angeführten Zitate aus dem Gutachten Merry del Vals).

¹⁶ Vgl. Michael QUINSKY, Art. *Jules Isaac*, in: DERS. – Peter WALTER (Hg.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2012, 139–140.

¹⁷ Vgl. Jules ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris 1948 (dt: *Jesus und Israel*, Wien 1968). Das *In Memoriam* am Beginn des Buches lautet: «Gewidmet meiner Frau und meiner Tochter, die von Hitlers Schergen getötet wurden, weil sie ISAAC hießen.»

¹⁸ Vgl. Jules ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris 1956 (dt: *Genesis des Antisemitismus*, Wien 1969); im Jahr des Konzilsbeginns legt Isaac dann *L'Enseignement du mépris* (1962), Paris 2004, vor.

¹⁹ Vgl. RECKER, Wegbereiter (s. Anm. 9), 164.

²⁰ Vgl. *Römischer Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient*, Kirchen/Sieg 1970, 46: «Und es müssen dieser Schuld alle teilhaftig erachtet werden, welche öfters in Sünden fallen; denn da unsere Sünden Christus den Herrn bewogen haben, den Kreuzestod auf sich zu nehmen: so kreuzigen wahrlich jene, welche sich in Schandtaten und Lastern wälzen, von neuem (vgl. Hebr 6, 6), soviel an ihnen ist, in sich selbst den Sohn Gottes und machen ihn sich zum Gespötte». Und dieser Frevel wird bei uns um so schwerer erscheinen, als er bei den Juden war, weil jene nach dem Zeugnisse desselben Apostels «den Herrn der Glorie niemals gekreuzigt hätten, wenn sie ihn erkannt hätten», wir aber das Bekenntnis ablegen, ihn zu kennen, und doch durch unsere Werke ihn verleugnen und so gewissermaßen gewaltsame Hand an ihn zu legen scheinen.»

²¹ Vgl. Augustin Kardinal BEA, *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg i. Br. 1966.

²² Zitiert nach Johann Baptist METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Mainz 1980, 47.

²³ Vgl. Johannes OESTERREICHER, in: LThK² E II 405–478; Roman SIEBENROCK, in: HThKVat II, Bd. 3, 633–643.

²⁴ Vgl. die Dokumentation: *Papst Johannes XXIII. in jüdischen und israelischen Nachrufen*, in: Freiburger Rundbrief (1963/64) 68–70.

²⁵ Franz Kardinal KÖNIG, *Die Judenerklärung des II. Vatikanums und der Vatikanischen Sekretariate von 1965 bis 1985 in katholischer Sicht*, in: Erika WEINZIERL (Hg.), *Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart*, Wien – Salzburg 1988, 115–126, hier: 120.

²⁶ BEA, *Die Kirche und das jüdische Volk* (s. Anm. 21), 11f.

²⁷ In der eschatologischen Topographie, die DANTE in seiner *Divina Comedia* entwirft, wird Mohammed im Inferno lokalisiert.

²⁸ Vgl. Hildegard KÖNIG, Art. *Marcion von Sinope*, in: Siegmund DÖPP – Wilhelm GEERLINGS (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg ³2002, 483–485. Zur markionitischen Versuchung in der jüngeren Geistesgeschichte vgl. den hochinstruktiven Beitrag von Karl-Heinz MENKE, *Marcion redivivus? Marcionitische Christologie und ihre Folgen in der Geistgeschichte des 20. Jahrhunderts*, in: George AUGUSTIN u.a. (Hg.), *Christus. Gottes schöpferisches Wort* (FS Christoph Kardinal Schönborn), Freiburg 2010, 537–567.

²⁹ IRENÄUS VON LYON, *Adv. Haer.* I, 21,2 (FC 8/1, eingel. und übers. von Norbert Brox, Freiburg i. Br. 1993, 319): «In schamloser Art und Weise lästerte er den Gott, der vom Gesetz und den Prophe- ten verkündet worden ist. Für ihn ist er der Schöpfer aller Übel (*malorum factorem*), kriegslüstern, in seinen Absichten nicht auszumachen und in Selbstwidersprüche verwickelt (*contrarium sibi ipsum*).» Vgl. KLEMENS VON ALEXANDRIEN, *strom.* II, 32,2.

³⁰ Ingolf U. DALFERTH, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 410.

³¹ IRENÄUS VON LYON, *Adv. Haer.* V, 1,2 (FC 8/5, eingel. und übers. von Norbert Brox, Freiburg i. Br. 2001, 27): «Groben Unsinn reden nämlich diejenigen, die die Meinung vertreten, er sei bloß scheinbar zu sehen gewesen (*apparuisse*). Das geschah nämlich nicht nur zum Schein, sondern spielte sich auf der Grundlage der Wirklichkeit (*in substantia veritatis*) ab.» – Nur am Rande sei notiert, dass Markions Dualismus auch eschatologische Konsequenzen hat, insofern die Abwertung der Welt des Schöpfergottes eine Leugnung der Auferstehung des Fleisches nach sich zieht: «Ein künftiges Heil gibt es nur für die Seelen [...]. Der Leib ist dagegen völlig vom Heil ausgeschlossen, weil er ja von der Erde genommen ist» (*Adv. haer.* I, 27,2 = FC 8/1 321).

³² «Wer sagt oder glaubt, der Gott des alten Gesetzes sei ein anderer als der Gott der Evangelien, der sei mit dem Anathema belegt.» (DH 198)

³³ Man kann bemängeln, dass im Text nur der Ausdruck «reprobat» und nicht der Ausdruck «dam- nat» steht, weil dadurch die Absage gewissermaßen abgeschwächt wird. Aber neben dem Hinweis, dass «damnare» für doktrinäre Zusammenhänge steht, könnte man für die vergleichsweise milde Diktion auch die Vorgabe Johannes XXIII. anführen, den pastoralen Stil des Konzils nicht mit Verurteilungen zu belasten. Auch der systematische Atheismus wird in GS 21 nicht verdammt (*damnat*), wie sich das einige Konzilsväter gewünscht hatten, sondern «nur» mit aller Festigkeit zurückgewiesen (*reprobat*).

³⁴ BEA, Die Kirche und das jüdische Volk (s. Anm. 21), 101–104.

³⁵ Vgl. dazu den Aufsatz von Christian STOLL, *Der eschatologische Charakter der Kirche nach Lumen Gentium – Anstöße für eine Kirche der Zukunft*, in: TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft* (s. Anm. 5), 326–345.

³⁶ Daniel KROCHMALNIK, *In unserer Zeit – Nostra Aetate jüdisch gelesen*, in: ANSORGE (Hg.), *Das Zwei- te Vatikanische Konzil* (s. Anm. 8), 246–260, hier: 248.

³⁷ Diese Kommission hat einige wichtige Dokumente veröffentlicht: Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung *Nostra Aetate* Artikel 4 (1974); Hinweise für eine rechte Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche (1985); Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa (1998).

³⁸ Vgl. die eindrücklichen Zeugnisse bei George WEIGEL, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. – eine Biographie*, Paderborn 2002, 27 und 683; JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg 1994, 120–124.

³⁹ Hans Hermann HENRIX – Rolf RENDTORFF (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn – München 1988, Bd. 1, 66–70, hier: 68f.

⁴⁰ Ebd., 74–77.

⁴¹ Nicola GORI, *Kleine Schritte, aber etwas bewegt sich. Interview mit Kurt Kardinal Koch über den öku- menischen Dialog und die Beziehungen zum Judentum*, in: *L'Osservatore Romano* (D) vom 8. August 2014 (Nr. 32/33), S. 6.

⁴² JOHANNES PAUL II., *Ansprache anlässlich einer Audienz der Anti-Defamation-League of B'nai B'rith* (1984). Zitiert nach WEIGEL, *Zeuge der Hoffnung* (s. Anm. 38), 537.

⁴³ Vgl. Franz MUSSNER, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg 1991, 29–50; weiterführend: Walter Kardinal KASPER, *Juden und Christen – das eine Volk Gottes*, in: *IKaZ Communio* 39 (2010) 418–427.

⁴⁴ JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom*, in: HENRIX – REND- TORFF, *Die Kirchen und das Judentum* (s. Anm. 39), 106–111, hier: 109.

⁴⁵ Vgl. dazu die eindringlichen Reflexionen von Jean-Marie LUSTIGER, *Zum Vierzigsten Jahrestag von Nostra Aetate*, in: *IKaZ* (2005) 614–620.

⁴⁶ JOHANNES PAUL II., *Sollicitudo rei socialis*, Bonn 1987, Nr. 36.

⁴⁷ BENEDIKT XVI., Weihnachtsansprache, in: KOCH, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 6), 15.

⁴⁸ Vgl. als späten antimarkionitischen Reflex den 2. Anathematismus des Bekenntnisses von Sirmium im Jahre 351: «Wer sagt, der Vater und der Sohn seien zwei Götter, der sei mit dem Anathema belegt» (DH 140).

⁴⁹ Vgl. Notger SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: Elisabeth GRÄB-SCHMIDT – Reiner PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie* (Marburger Jahrbuch Theologie XXV), Leipzig 2013, 49–81. Dazu die Klarstellung von Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Die Rückkehr Markions* (in diesem Heft).

⁵⁰ RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Hagen 1998, 14.

⁵¹ Papst FRANZISKUS, *Über Himmel und Erde. Jorge Mario Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka*, München 2013. Vgl. meinen Essay: «Freundschaft mit den Kindern Israels». Was Papst Franziskus über das Judentum denkt, in: Neue Zürcher Zeitung vom 16. Mai 2014 (Nr. 112), S. 24.

BERNHARD DOLNA · WIEN

DER MENSCH IM FOKUS DER GÖTTLICHEN AUFMERKSAMKEIT UND SORGE

Die Theologie des Pathos bei Abraham Joshua Heschel

In seiner Ansprache an die Jüdische Gemeinde in Deutschland, am 22. September 2011, betonte Papst Benedikt XVI., dass die Katholische Kirche eine große Nähe zum jüdischen Volk empfinde. Er ermutigte beide Seiten, sich um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und im Blick auf die katholische Kirche betonte er, dass es ein Gebot der Stunde sei, sich immer mehr der inneren Verwandtschaft mit dem Judentum klar zu werden.

Besonders wies er auf die der hebräischen Bibel inhärente Hoffnungsbotschaft hin, die von Juden und Christen in unterschiedlicher Weise angeeignet und weitergeführt worden ist. Die Stunde sei gekommen, dass «nach Jahrhunderten des Gegeneinanders diese beiden Weisen der Schriftlektüre – die christliche und die jüdische – miteinander in Dialog treten müssen, um Gottes Willen und Wort recht zu verstehen».¹ Dieser Dialog soll dazu beitragen, die Strahlkraft der Heiligen Schrift in den Herzen und im Geist der Menschen aufleuchten zu lassen und die gemeinsame Hoffnung auf Gott in einer zunehmend säkularen Gesellschaft zu stärken. Der emeritierte Papst hatte sowohl in Kardinal Kaspar als auch in Kardinal Koch kompetente Mitstreiter in dieser für die Kirche so lebensnotwendigen Begegnung mit Israel. Papst Franziskus, der mit dem Judentum freundschaftlich verbunden ist, geht diesen Weg mit Entschiedenheit weiter.²

Aus diesen Überlegungen heraus ist es nicht unzeitgemäß, in das ewige Gespräch, das Israel mit dem Ewigen führt, hineinzuhorchen und zu den Wurzeln der biblischen Erfahrung von Sein und Wirklichkeit durchzustoßen, um in das religiöse Drama Israels einzutauchen, wie es im Judentum bis zur Stunde gelebt und bedacht wird. Ich stütze mich dabei hauptsächlich auf die in Hebräisch verfassten Werke von Rabbi Abraham Joshua Heschel³ und auf sein Buch «The Prophets»⁴, das leider noch nicht ins Deutsche übersetzt worden ist. In seinem einzigen Interview im amerikanischen Fernseh-

BERNHARD DOLNA, geb. 1954, Prof. für Ökumenische und Jüdische Studien an der Hochschule für Katholische Theologie (ITI) Trumau.

en, wenige Tage vor seinem Tod (23. Dezember 1976), fasste Heschel das Wesentliche seiner theologischen Auffassung zusammen, die ihre Wurzeln in der rabbinischen wie auch in der mystischen Tradition des Judentums hat: «Es besteht eine Partnerschaft von Gott und Mensch. Gott braucht unsere Hilfe. Ich würde den Menschen als eine «göttliche Notwendigkeit» definieren. Er braucht den Menschen – in der Geschichte. Er kann die Aufgabe nicht allein erfüllen, denn Er gab uns Freiheit. Und das Gesamte der messianischen Erlösung hängt von Gott und vom Menschen ab. Wir müssen Ihm helfen. – Jede Tat, die wir tun, verzögert oder beschleunigt das Kommen der Erlösung. Unsere Rolle in der Geschichte ist gewaltig. Ich meine: unsere Rolle als Menschen.»⁵

Unweigerlich kommt dem Leser dieser Worte die Frage in den Sinn: Wie verhält sich das Christentum zu solch einer Aussage, ist sie überhaupt angemessen? Braucht Gott unsere Hilfe zur Erlösung, ist er liebesbedürftig und damit «erlösungsbedürftig», solange die Weltzeit währt? Hat er sich in Jesus Christus auf die Hilfe der Menschen, die seinen Willen erfüllen, angewiesen gemacht – durch das Lamm Gottes, welches die Sünde und deren Sold, nämlich Leid und Tod, hinweg getragen hat und trägt? Dass Christus weiterhin, auch nach seiner Auferstehung in das Weltgeschehen involviert ist, könnte sich darin erweisen, dass sich der Auferstandene nicht mit Narben, sondern mit Wunden zeigt (Joh 20, 25ff). Will das nicht deutlich machen, dass seine Passion, in der sich die göttliche Anwesenheit im Hier und Jetzt verbirgt, die Weltzeit hindurch fort dauert, dass sie nicht nur Solidarität, sondern Identität mit allen Leidenden dieser Erde vor und nach ihm ist?⁶ Und ist darin nicht auch impliziert, dass er, involviert in die Menschheitsgeschichte, sich «gewissermaßen erlösungsbedürftig» macht? Der Grund für die Identifikation Gottes mit dem Menschen ist nach dem Zeugnis der Offenbarung die Liebe. Daher könnten Stellen wie Röm 8, 32 und Joh 3, 16 darauf hinweisen, dass hinter dem menschlichen Leiden des Sohnes *Mitleid und Erbarmen Gottes* steht, und dass er sich *aus freiem Willen* liebes- und erlösungsbedürftig macht. Bereits die Väter haben mit diesen Fragen gerungen und manche von ihnen distanzierten sich in ihren Ausführungen vom philosophischen Verständnis der *Apathia* in Hinsicht auf Gott.⁷ Es war vor allem *Origenes*, der in seinen Ezechielhomilien kühne Wege beschritten hat.⁸ Und überaus überraschend ist es, dass rabbinische Autoritäten seiner Zeit, aus ihrem Hintergrund und Kontext heraus, ebenfalls mit diesen Fragen gerungen haben. Die unten vorgestellten Texte bezeugen das eindrucklich.

Origenes geht davon aus, dass der Mensch, der von fremder Not berührt werden kann, an einer göttlichen Haltung (*Passio* des Mitleids) Anteil nimmt. Denn Mitleid, absolute Selbstlosigkeit und grenzenlose Liebe sind eher dem Göttlichen zuzuschreiben als dem Menschen. Und wenn es Charakteristika der menschlichen Natur sind, dann ist der Mensch «eher» mit göttlichen

Attributen ausgestattet. Das trifft für Origenes besonders bei der Feindesliebe zu, die den Menschen «zum Sohn Gottes werden lässt, indem man seine eigenen Feinde liebt und für seine Verfolger betet».⁹ Sie ist in besonderer Weise Angleichung an eine göttliche Haltung.

Der Ausgangspunkt dieser Überlegungen bestimmt das Mitleid als theologische Kategorie. Die Passio des Mitleids ist, aus der Sicht des Origenes, zuerst dem Sohn eigen. Denn hätte er diese nicht in Ewigkeit empfunden, so wäre er nicht Mensch geworden und hätte sich nicht kreuzigen lassen.¹⁰ Daraus zieht Origenes den Schluss, dass wie der Sohn die Leiden der Menschen (*Passiones*) erleidet, auch der Vater in seiner Vorsehung durch die *passio humana* vom Leiden affiziert wird.¹¹ Und in beiden leidet auch der Geist mit, von dem Paulus sagt, dass er in uns seufzt (Röm 8, 26). Wenn man zu Gott betet, erkennt er Erbarmen und Mitleiden. Denn er erleidet ein Leiden der Liebe.¹² Der Vater selbst, der bei Origenes im Ezechielkommentar als nicht leidenschaftslos dargestellt wird, offenbart sich als «Liebe Gottes» – als die alles erschütternde Wirklichkeit: «In seiner Liebe zum Menschen hat der Leidlose das erbarmende Mitleid erlitten.»¹³ Dies ist der von Gott aus freier Liebe gewählte Weg (eine Hermeneutik der Liebe¹⁴), um Einigung zwischen Gott und Mensch, Versöhnung von Himmel und Erde, von Transzendenz und Immanenz zu wirken, ohne dass dabei durch die göttliche Betroffenheit eine Veränderlichkeit in Gott anzunehmen ist.¹⁵ Diese auf den Menschen und auf die Schöpfung hinggerichtete Form der Liebe Gottes hat wechselseitigen und geschichtlichen Charakter, indem beide gleichermaßen Rezipient und Agent dieser Liebe sind. Diese «transitive Liebe» lässt den Menschen nicht nur nach dem Bild Gottes geschaffen erscheinen, sondern sie streicht die lebendige göttliche Sorge um den Menschen hervor, der auch Hoffnung Gottes eigen ist. Hofft Gott etwa? – so könnte man fragen. Im ersten Petrusbrief 1, 3 heißt es: «Gott hat uns wiedergeboren zu lebendiger Hoffnung.» Diese Formulierung entspringt genuin hebräischem Denken, sie besagt zunächst: Wir sind eine Hoffnung für Gott (und Gott lässt seine Hoffnung nicht fahren, darin vor allem gründet unsere Hoffnung). Diese Interpretation der Liebe Gottes, die hofft, vertieft die Bedeutung der menschlichen Existenz für Gott: was immer der Mensch tut, betrifft nicht nur sein eigenes Leben, sondern auch das Leben Gottes, insofern es auf den Menschen hingrichtet ist. – In diesem Kontext ist das Geschöpf Mensch mehr als bloß Geschöpf, es ist Bräutigam, Partner, Bruder, Freund..., mit einem Wort, Mittelpunkt im Leben Gottes, und damit aufgerufen, Verantwortung für ihn zu tragen.

Diese provokanten Überlegungen führen in ein Terrain des Gottverstehens, das in der rabbinischen Tradition mit vielen Bildern beschrieben wird und insbesondere zwei Merkmale aufweist, zum einen: Gottes Suche nach dem Menschen, zum anderen: die Verantwortung des Menschen für Gott.¹⁶

Die folgenden, aus dem Hebräischen übersetzten Texte, präsentieren rabbinische Lehren über die Schechina¹⁷ wie sie Abraham Joshua Heschel zusammengefasst hat. Sie zeigen, dass neben der unablässigen Beschäftigung mit der Halacha (dem jüdischen Gesetz) der Gedanke des Involviert-seins Gottes in seine Welt und in die Geschichte im Judentum nie aufgegeben wurde. Im Gegenteil, dass er sich vertieft und in der jeweiligen geschichtlichen Lage des Volkes immer wieder neu aus dem Quellgrund der jüdischen Gotteserfahrung erhoben hat. So kann gerade die Konfrontation mit jüdischer Schriftinterpretation helfen, die theologische Reflexion herauszufordern.¹⁸ Nicht zuletzt sensibilisiert sie für das Christusmysterium und wehrt der Tendenz der Banalisierung der Gottesrede. Vor allem aber dient sie dazu, Gottes Willen und Wort recht zu verstehen.

Die folgenden (zwei) Abschnitte dieses Aufsatzes sind eine vollständige Übersetzung zweier Kapitel aus Abraham J. Heschels in Hebräisch verfasstem Buch *Theology of ancient Judaism*. Sie spielen auf viele Aspekte der wechselseitigen Beziehung von Gott und seinem Volk Israel an, die einer tieferen Betrachtung würdig wären. Das kann aber im Rahmen dieses Beitrags nicht geleistet werden. Wünschenswert wäre es, sie zuerst als ein Ganzes, sozusagen «als eine musikalische Komposition» aufzunehmen, da sie neben dem Reichtum an Zitaten «die Melodie hebräischen Lebens, Fühlens und Denkens mit Gott»¹⁹ hörbar machen. In einem zweiten Schritt werden die Motive Heschels auf dem Weg Jesu in narrativer Weise²⁰ fortgeschrieben. Schließlich wird der Versuch gewagt, die rabbinischen Aussagen und jene über den Menschensohn in der *Gloria Dei* als dem gemeinsamen Ursprung und Ausgangspunkt zu verorten.

1. Heschels Theologie des Pathos Gottes – zwei exemplarische rabbinische Texte

Mir und euch ist die Erlösung

Zu den Glaubensgrundlagen gehört, dass der Heilige, gepriesen sei Er, an der Not Israels Anteil nimmt, und auch das Gegenteil gilt: wenn immer Israel sich «in Freude befindet, ist diese Freude vor Ihm».²¹ Dieser Gedanke liest die Schrift im Lichte des Erbarmens, und er erklärt die Lehre der Propheten vom göttlichen Pathos.²² Diese Auffassung hatte auch die Kraft, die Herzen der Menschen zu erwecken, an der Not des Heiligen Anteil zu nehmen. Und sie entwarf das innere Bild des Propheten als desjenigen, der mit dem Pathos Gottes sympathisiert. Aber im Laufe der Generationen veränderte sich das Verständnis. In der Sprache der Propheten ist die Teilnahme Gottes am Leben seiner Geschöpfe «seelische Reaktion», während die Tannaim²³ diese Teilnah-

me als «Abstieg der Schechina mit ihnen» beschreiben. Rabbi Eleazar sagt: «Warum offenbarte sich der Heilige, gepriesen sei Er, von oberen Himmeln her und redete mit Mose aus dem Dornbusch? Sowie der Dornenstrauch der demütigste unter allen Sträuchern der Welt ist, so stieg Israel auf die unterste Stufe herab, und der Heilige stieg mit ihnen herab und befreite sie. Denn es heißt: «Ich werde hinabsteigen und ihn aus der Hand Ägyptens befreien» (Ex 3, 8).»²⁴ Rabbi Jehoschua sagt: «Warum offenbarte sich der Heilige, gepriesen sei Er, von den oberen Himmeln her und redete mit ihm aus dem Dornbusch? Als Israel nach Ägypten hinunterging, ging auch die Schechina mit ihnen hinunter. Denn es heißt: «Ich werde mit dir hinabsteigen» (Gen 46, 4). Als sie auszogen, offenbarte sich die Schechina als «mit ihnen seiend», denn es heißt: «Ich werde dich hinaufführen» (ebd.). Sie stiegen hinab zum Meer, die Schechina war mit ihnen, denn es heißt: «Und der Engel Gottes brach auf» (Ex 14, 19). Sie kamen in die Wüste, die Schechina war mit ihnen, denn es heißt: «Und in der Wüste, die du gesehen hast» (Dtn 31, 31).»²⁵

Aber die Weisen der zweiten Generation, die Amoraim²⁶, gebrauchten nicht den Ausdruck «Abstieg», sondern, als dessen Interpretation «mit ihm bin ich in der Not». «Die Schechina stieg mit ihnen hinab», das bedeutet, sie war mit ihnen in derselben Lage, hatte Anteil an ihr. Da kam Rabbi Aquiba²⁷ und lehrte: Die Anteilnahme des Heiligen, gepriesen sei Er, am Leben Israels, ist nicht nur von einem Mitleid bestimmt, das aus der Beziehung zum Volk hervorgeht. Der Kummer aus Mitleid schaut aus der Distanz, während die Anteilnahme des Heiligen gänzliche Identifikation ist. Daher berührt der Schmerz sein Wesen, seine Herrlichkeit, ihn selbst. Es ist, als ob er durch die Nöte des Volkes getroffen ist.

Rabbi Eleazar²⁸ sagt: «Götzendienst [das Standbild der Micha] durchschritt mit Israel das Meer. Was ist die Begründung? «Dein Volk, das Du Dir aus Ägypten erlöst hast, Völker und ihre Götter» (2 Sam 7, 23).» Rabbi Aquiba antwortete darauf: «Gott behüte! Wenn du dies so sagst, dann entweihst Du Heiliges. [Der Name des Ewigen ist heilig, und er darf nicht ausgelöscht werden. Und du entweihst ihn]. Was lehrt die Schrift? «...das du Dir aus Ägypten erlöst hast? So, als ob du dich selbst erlöst hättest, [denn Du warst mit im Exil in Ägypten].» Mit einem anderen Ausdruck: «Hätte es die Schrift nicht niedergeschrieben, so wäre es unmöglich, dies zu sagen. – Israel sagte vor dem Ewigen: Dich selbst hat du erlöst.»²⁹

Der Stil Rabbi Aquibas bezeugt, dass er die Kühnheit dieses Gedankens fühlte, der imstande war, die Welt auf den Kopf zu stellen und mit einem Schlag zur Leugnung der Allmacht und der Barmherzigkeit des Ewigen führen konnte. Auf eine solche mögliche Leugnung spielt er in seiner Auslegung an. «Sie haben Falsches über mich gesprochen» (Hos 7, 13). Und was redeten die Lügner über den Heiligen, gepriesen sei Er? Rabbi Aquiba legte aus: «Sie sagten: War

er mit uns beschäftigt, um uns zu erlösen? – Mit sich selbst war er beschäftigt. Sich selbst erlöste er, nicht uns, denn es heißt: «denn Dein Volk, das Du Dir aus Ägypten erlöst hast, Völker und ihre Götter.»³⁰ Dieser gewagte Gedanke wurde durch den Schüler R. Aquibas, Rabbi Meir, gelehrt. «Und so rettete der Ewige an diesem Tag» (Ex 14, 30). Wajoscha steht geschrieben. Lies' nicht Wajoscha sondern Wajiwascha. Sozusagen, wenn Israel erlöst wird, dann wird Er erlöst.»³¹ «Mir und euch ist die Erlösung, ich wurde mit euch erlöst. Denn es heißt: «das Du Dir aus Ägypten erlöst hast, Völker und ihre Götter.»³²

In den Spuren dieser Umkehrung begann eine tiefgreifende Umwälzung im religiösen Fühlen und Denken, die bahnbrechenden Einfluss auf die folgenden Generationen hatte. Seit jeher wurde die Erlösung Israels als eine menschliche und ein für das Volk notwendige Realität angesehen, denn neben der Erlösung des Volkes wird durch sie auch der Name des Heiligen in der Welt groß gemacht. Nach der Lehre Rabbi Aquibas jedoch ist die Erlösung Israels eine göttliche Notwendigkeit (Zorech Gawoa). Und göttliche Notwendigkeit hat den Vorrang vor menschlicher. Und nicht nur das allein, sondern nach alter Tradition ist die Erlösung vom Verdienst Israels abhängig. Aber in der Lehre Rabbi Aquibas ist die Ansicht eingeflochten, dass die Erlösung ein Anliegen und eine Notwendigkeit des Heiligen selbst ist. Sie ist seiner Herrlichkeit und seinem Wesen inne. Deshalb kommt sie auch ohne Verdienst. «Nahe ist Meine Erlösung, dass sie kommt» (Jes 56, 1). Es heißt nicht, «nahe ist eure Erlösung», sondern «meine Erlösung», Sein Name sei gepriesen. Wäre das Wort nicht geschrieben, wäre es unmöglich, dies zu sagen. Der Heilige, gepriesen sei Er, sagte zu Israel: «Wenn ihr keine Verdienste vorzuweisen habt, dann handle ich, sozusagen, für mich selbst. Alle Tage, da ihr in Not seid, bin ich mit euch.» Denn es heißt: «Ich bin mit dir in der Not und ich werde ihn befreien und ich werde ihm meine Erlösung zeigen» (Ps 91, 15-16). Und ich erlöse mich selbst.»³³

Jeder der in diesem Konzept nur einen Gedankenblitz, ein harmloses Trostwort vermutet, eine Welterklärung ohne Fundament in der Tora, täuscht sich. Diese Einsicht ist aus starken, leidgeprüften und glaubensdurchtränkten Kräften aus den Tiefen der Seele Israels aufgestiegen. Es scheint, als hätte sie in ihren Falten, geruht. Da, plötzlich, brach sie hervor und erfüllte die ganze Welt mit Licht.

Vormals unterschied man in Israel zwei Bereiche: den Bereich des Einen, dem Herren des Universums, und den Bereich der vielen Völker. Da kamen Rabbi Aquiba und seine Anhänger und lehrten: Diese zwei Bereiche sind einer. «Ich schaute zwischen die oberen Wasser und die unteren Wasser und der Abstand zwischen den beiden war nur drei Finger breit.»³⁴

Vormals glaubte man in Israel, dass die Welt und die Menschheitsgeschichte im Wort Gottes grundgelegt sind, das sagt: «Mein ist Mein und Dein ist Dein», Leid und Exil sind euer, Erbarmen und Erlösung sind mein. So

spricht die Tora im Literalsinn. Aber Worte, die das Geheimnis der Welt betreffen, – der Heilige selbst verhüllte sie – konnte sie das Herz dem Mund überhaupt offenbaren, und der Mund, wem sollte er sie offenbaren? (Worte, die weder gedacht noch ausgedrückt werden können?) Da kam Rabbi Aquiba und offenbarte die Mysterien des Heiligen, gepriesen sei Er. Die Welt und die Menschheitsgeschichte sind im Wort Gottes grundgelegt, das sagt: «Mein ist Dein und Dein ist Mein. Mir und Euch ist die Erlösung.» Die Worte spiegeln sich in einem Gleichnis, das im Midrasch Tehillim (14, 6) aufbewahrt wird. Ein Gleichnis von einem Königssohn, der einer Prinzessin anverlobt war. Man setzte eine bestimmte Zeit für die Feiern vor der Hochzeit fest. Der Königssohn schaute mit Freude der kommenden Hochzeit entgegen und ebenso die Braut. Und was verzögerte die Vereinigung? Man sagt: Die Vorbereitungen vor der Hochzeit verzögern. So auch der Heilige, gepriesen sei Er, er schaut nach der Erlösung Israels aus. Und Israel wartet auf die Erlösung des Heiligen, gepriesen sei Er. Und was verzögert? Die Vorbereitungen vor der Hochzeit, denn es heißt: «Denn (zuerst kommt) der Tag der Rache, der in meinem Herzen ist und (dann) (kommt) das Jahr meiner Erlösung» (Jes 63, 4). Rabbi Aquiba lehrt: «Als Er kam, um Israel die Tora zu geben, da beugte der Heilige, gepriesen sei Er, die unteren und die oberen Himmel auf die Spitze des Berges, und die Herrlichkeit stieg herab.»³⁵ Sein Schüler, Rabbi Schimon lehrte: «Das Haupt der Schechina ist bei denen, die unten sind.»³⁶

Diese Lehre wird auch an anderer Stelle³⁷ dargelegt: «Als der Heilige, gepriesen sei Er, die Welt erschuf, da verfügte Er und sprach: «Die Himmel der Himmel gehören dem Ewigen, die Erde aber gab Er den Menschen» (Ps 115, 16). Und als Er begehrte, die Tora zu geben, da annullierte Er die erste Verfügung und sagte: «Die Unteren sollen zu den Oberen hinaufsteigen und die Oberen zu den Unteren hinabsteigen.» Und ich fange damit an, denn es heißt: «Und der Herr stieg herab auf den Berg Sinai» (Ex 19, 20). Es steht geschrieben: «Und zu Moses sagte Er: Steig hinauf zum Ewigen» (ebd.). Mosche machte die Unteren zu Oberen und die Oberen zu Unteren.»³⁸

In dieser Schau verbinden sich Trauer und Sieg, Last des Jochs und Trost in einem. In ihrem Licht offenbarte sich eine besondere Ebene, eine höhere Dimension der menschlichen Existenz und jeglicher Handlung. Zu diesem Licht gingen die folgenden Generationen, Gelehrte und einfache Menschen, und von seinem Glanz nährten sie sich.

Das Exil der Schechina

Rabbi Aquiba vertiefte die Vorstellung vom Exil der Schechina. Aus seinem Munde stammt das Wort: «Du findest überall dort, wo Israel hin verbannt wurde, dass die Schechina mit ihnen war. Sie waren nach Ägypten verbannt,

die Schechina war mit ihnen. Denn es heißt: ‹Ich habe mich dem Hause deines Vaters offenbart, als sie in Ägypten waren› (1Sam 2, 27). Sie waren nach Babel verbannt, die Schechina war mit ihnen, denn es heißt: ‹Um euretwegen wurde ich nach Babel weggeschickt› (Jes 43, 14). Man verbannte sie nach Eilam, die Schechina war mit ihnen, denn es heißt: ‹Ich habe meinen Thron in Eilam aufgestellt› (Jes 39, 38). Man verbannte sie nach Edom, die Schechina war mit ihnen, denn es heißt: ‹Wer ist er, der kommt von Edom in roten Gewändern von Basra?› (Jes 63, 1).

Und wenn sie in der Zukunft zurückkehren, dann wird die Schechina mit ihnen sein. Denn es heißt: ‹Der Herr, Dein Gott wird zurückkehren.› Es heißt nicht, er veranlasst (eure) Rückkehr, sondern: Er wird zurückkehren. Und die Schrift sagt: ‹Mit mir vom Libanon, Braut, mit mir komm vom Libanon› (Hld 4, 8). Vom Libanon kam sie? Ist sie etwa zum Libanon hinaufgegangen? Warum sagt die Schrift: ‹Mit mir von Libanon, Braut?› Vom Libanon her erscheinen wir. Ich und du, in den Libanon Verbannte sind wir.»³⁹

Die Lehre vom Exil der Schechina wurde auch von den Schülern Rabbi Aquibas gelehrt: Rabbi Nathan und Rabbi Schimon bar Jochai. Rabbi Schimon weitete die Perspektive von dem, was er von R. Aquiba, seinem Lehrer, gehört hatte: Er fügte hinzu: ‹Sie wurden nach Griechenland verbannt, und die Schechina war mit ihnen.› Mit welcher Begründung? ‹Und ich erwecke Deine Söhne, Zion, gegen Deine Söhne, Jawan (Sach 9, 13).› Sie wurden nach Rom verbannt, die Schechina war mit ihnen. Mit welcher Begründung? ‹Zu mir ruft man von Seir. Wächter, wie weit ist die Nacht vorgedrungen?› (Jes 21, 11) Rabbi Simon ben Jochai sprach ein Gleichnis für die Beziehung des Heiligen zu Israel aus dem Vers: ‹Er, der seine Räumlichkeiten im Himmel baut und sein Gewölbe auf der Erde gründet› (Am 9, 6). Das ist mit einem Menschen zu vergleichen, der zwei Schiffe zusammenbringt, sie mit Ankerketten und mit Stahlbändern aneinander kettet. Und er stellt beide mitten ins Meer. Auf ihnen baut er Paläste. Solange die Schiffe zusammengebunden sind, bestehen die Paläste. Driften sie auseinander, dann bestehen die Paläste nicht weiter. So ist es auch mit Israel, wenn sie Seinen Willen erfüllen, werden Räumlichkeiten im Himmel gebaut. Und wenn sie Seinen Willen nicht erfüllen? ... ‹Sein Gewölbe, auf der Erde allein hat er es gegründet›. Und ebenso sagt er: ‹Das ist mein Gott, ich will ihn erheben› (Ex 15, 2). Wenn ich den Heiligen bekenne, dann steht Er in seiner Herrlichkeit offen da. Und wenn ich ihn nicht bekenne, dann ist Er wohl durch seinen Namen herrlich (aber die Preisung seines Namens geschieht nicht, er wird nicht verherrlicht). Dementsprechend: ‹Den Namen des Heiligen werde ich ausrufen. Gebt unserem Gott die Ehre!› (Dtn 32, 3) Wenn ich Seinen Namen ausrufe, dann ist er groß, wenn nicht, dann bedeutet der Vers ‹Ihr seid meine Zeugen, Ausspruch des Herrn, und ich bin Gott› (Jes 33, 12) dementsprechend: ‹Wenn ihr meine Zeugen seid, dann bin ich Gott, und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, dann



bin ich, sozusagen, nicht Gott.» Mit ähnlicher Intention heißt es auch: «Zu Dir, der in den Himmeln thront, erhebe ich meine Augen» (Ps 121, 1): Wäre ich nicht, dann würdest Du nicht in den Himmeln thronen.»⁴⁰ Wenn diese Lehren nicht gelehrt worden wären, dann wäre es unmöglich, sie zu äußern: «Wenn ich nicht wäre, dann würdest auch du nicht in den Himmeln thronen.» Von diesem Ansatzpunkt her zeigt sich der transzendente Wert der menschlichen Handlung. Nach der Lehre des Rabbi Schimon heißt es: «Der Götzendiener verursacht einen himmlischen Makel (Schaden).»

Die Amoräer, an der Spitze Rabbi Abbahu, führten viele Schriftstellen an, die lehren, dass die Erlösung Israels die Erlösung des Heiligen, gepriesen sei Er, bedeutet. Einige davon: «Es jubelt mein Herz in Deiner Erlösung» (Ps 13, 6). «Deine Erlösung ist unsere Erlösung» (Midr Ps 13, 6); «Komm doch, um uns zu erlösen» (Ps 80, 3). Man legte aus, als ob geschrieben wäre: U-leka: «Es ist deine Erlösung» (Midr Ps 80, 3). «Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht und rettend ist er [noscha]» (Sach 9, 9). Er veranlasst die Rettung, steht nicht geschrieben, sondern Er wird gerettet.

Selbst wenn ihr keine Werke vorzuweisen habt, der Heilige, gepriesen sei Er, handelt für sich selbst. Es heißt: «Nahe ist meine Rettung, dass sie kommt» (Jes 56, 1).»⁴¹

«Denn plötzlich kommt der Verwüster über uns» (Jer 6, 26). Es wird nicht gesagt «über dich», sondern «über uns». Über mich und dich kommt der Verwüster.»⁴²

«Lasst uns jubeln in Deiner Errettung» (Ps 20, 6). Siehe wir jubeln in deiner Errettung.»⁴³

«Er erlöst in Frieden meine Seele gegenüber dem, der sich mir nähert. Denn viele waren um mich her» (Ps 55, 19). Was heißt, er erlöst mit Frieden meine Seele? «Der Heilige sprach: jeder, der sich mit der Tora beschäftigt und mit guten Werken und mit der Gemeinschaft betet, den betrachte ich, als ob er mich und meine Söhne aus den Völkern der Welt erlöst hätte.»⁴⁴ «Ich werde euch herausführen (VeHozeti), hervor von unter den Lasten Ägyptens» (Ex 6, 7). Vokalisiere «VeHuzeti». Und ich werde [mit euch] herausgeführt werden.»⁴⁵

2. Der Weg Jesu – eine Fortschreibung auf den Spuren Heschels

Die Identifikation Gottes mit seinem Volk in all seinen Lebenslagen zeigt sich in den rabbinischen Texten als miteinander leben zur beidseitigen Erlösung und Verantwortung füreinander.⁴⁶ Ein sich daraus ergebender Schritt wäre es, herauszuarbeiten, wie das Heilwirken des Sohnes Gottes auf dem Hintergrund dieses facettenreichen rabbinischen Welt- und Erfahrungsbildes zu sehen ist. Kann eine Linie des einen Heilwirkens Gottes geschaut



und fortgeschrieben werden? Diese Fragestellung kann hier nicht weiterverfolgt werden, obgleich sie ein dringliches Desideratum der Theologie ist.

Eine grundlegende Frage in diesem Kontext wäre: Wie zeigt sich Jesus selbst in den Schriften des Neuen Testaments? Einer von vielen Aspekten, und zugestandenermaßen ein subjektiv-fragmentarischer, präsentiert in narrativer Form, sei hier angedeutet. Bei längerem Betrachten der Texte wird klar: Jesus lebte aus der Ur-Quelle: Liebe. Deshalb gab es in seinem Wesen, dessen Wirkmächtigkeit in der Menschheitsgeschichte einzigartig war, keine der üblichen Möglichkeiten der Abwehr des Bösen, das ihm andere zufügten – so wenig wie bei einem wehrlosen Kind. Er hatte nur die Waffen der Liebe, den Gebrauch anderer schlug er aus innerster Freiheit aus. Das Wesen dieser Liebe erwies sich darin, dass er, der eine Mensch, sich mit den Menschen, mit jedem einzelnen Menschen, als etwas völlig Zusammengehöriges erfuhr. Der Mensch ging und geht ihn so an, wie wenn meine Augen oder meine Hand etwas Wohltuendes oder Wehes erfahren. Das erfahre dann doch *ich*.

Jesus distanzierte und immunisierte sich nicht gegen das Böse, das rings um ihn geschah – es ging immer auch ihn an. Erst recht nicht konnte er sich gegen das Böse immunisieren, das man ihm antat, wie Menschen das können mit ihren Schutzmechanismen und Abwehrreaktionen. Wenn jemand einem anderen Schmerz zufügt oder sich anderweitig feindselig verhält, dann wird man unwillkürlich selber auch aggressiv. Der Täter bleibt dabei außerhalb des Opfers, er wird abgewehrt und abgewiesen. Man empört sich über ihn und wünscht ihn weg. Und Jesus? Die einzige Waffe, die mit jenen eines dreijährigen Kindes vergleichbar ist, sind seine Tränen. – Nun das dramatische Ringen in der Nacht von Getsemani: Er sieht sich der geballten Macht des Bösen gegenüber, die auf ihn zukommt. Und sein innerster Mensch geht auf sie zu. Sein Schweiß wird wie Blut, das zur Erde tropft. (vgl. Lk 22, 29–36) Da ist noch einmal Adam, zu dem Gott sagt: «Im Schweiß deines Angesichtes sollst du dein Brot essen.» (Gen 3, 19) *Das Brot, um das es diesen neuen Adam geht, das seinen Hunger stillt, sind die Menschen, die so zu ihm gehören, dass er nicht anders kann und will als für sie zu leiden, was er durch sie leidet.* Dann die Festnahme und der Augenblick, wo sie ihn zu geißeln beginnen. Die Soldateska setzt ihm eine Dornenkrone auf. Aber für ihn sind diese Leute keine Soldateska. Er sieht Menschen. Er sieht jeden einzelnen von ihnen, die von Spott und Hohn oder Wut entstellten Gesichter derer, die die Folter vollziehen. Aber da er nur eines kann und will, lieben, weil die Liebe sein Wesen ist, sieht er hinter diesen Gesichtern zugleich ihre arme Vergangenheit, ihre Kindheit, die Umgebung, in der sie groß wurden. Er lebte selber ja 30 Jahre in einer Stadt, die weithin auch solche Leute bewohnten, in einer Stadt, von der Natanael sagt: «Was kann aus Nazaret Gutes kommen?» (Joh 1, 46), deren Bewohner Jesus nach seiner

ersten Predigt in ihrer Synagoge zu töten versuchten. (Lk 4, 29) Da entlud sich die durch viele Jahre aufgestaute Aggression gegen ihn, sie hielten ihn ja nicht aus, da er so anders war, so rein, so gerecht; sie hielten es nicht aus, dass er sie aushielt. Aus dem Mitleben mit diesen kleinen Leuten weiß Jesus, wie viele Menschen ungeliebt aufwachsen, wie sie ganz früh schon von Engstirnigkeiten, Vorurteilen und Grausamkeiten ihrer Umgebung geprägt, auch wie sie vernachlässigt und verstoßen werden, in wie vielen Zwängen sie stecken. Und sind ihm jetzt nicht jene, die ihm das Schlimmste antun, die Nächsten, die er lieben soll wie sich selbst? Wer sonst? Unaufhörlich betet er in seinem Innern für sie – nicht erst am Kreuz: «Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.» (Lk 23, 34) Er weiß, es ist besser, alles Böse tobt sich gegen ihn aus als gegen irgendeinen anderen, der dadurch auch wieder böse und vielleicht noch böser wird, weil dieser ja nicht anders kann, weil er ja die Kraft nicht hat, dem Bösen, je böser es ist, Gutes entgegenzuhalten. Darum ist es doch besser, es trifft ihn, Jesus, so dass es nicht weitergeht, sondern an ihm sich erschöpft. Einer muss es doch sein, bei dem dies geschieht, gegen einen muss es sich zusammenziehen. Einer muss das Böse doch durch das Gute und Heilige überwinden.

Jesu Geheimnis war, dass er wie kein anderer vor ihm und nach ihm der Liebe glaubte. Er, der «Anführer und Vollender unseres Glaubens» (Hebr 12, 2), er vertraute darauf, dass die Liebe Gottes alles verantwortete, was ihm begegnete, dass sie stärker war als alle den Tod herbeiführenden Mächte, ja stärker als der Tod selbst. Mit diesem Vertrauen behielt er Recht. Er, die Urliche selbst in ihm, das Leben in der Quelle, überschritt die Grenzen des Todes, durchbrach die Grabesdecke über der Unterwelt nach oben hin zum lebendigen Gott, er als erster der Menschen. Der eine Mensch ist mit den Menschen, für sie und mit ihnen zu Gott erhöht, sie sind in ihm und er ist in ihnen.

Schon im Alten Testament kommt Gott, um Geknechtete zu befreien. Als dieser Befreier eröffnet er bereits den Wortlaut der zehn Gebote: «Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt hat.» (Ex 20, 2)

Und wie befreit Jesus? Er beginnt sein Leben als Mensch damit, sich dem Menschen anzuvertrauen wie ein schutzloses Kind. Gott vertraut sich jenem Rest von Freiheit im Menschen an, durch den auch der Sünder noch Person ist. An diesem Vertrauen hält er fest bis zu der Stunde, in der er selbst das Lamm ist, das seinen Mund nicht auftut vor seinem Scherer. Er wird sich nicht untreu. Er vertraut auch jetzt, da man ihn kreuzigt. Die wehrlose Liebe Jesu appelliert an die vielleicht einzige Stelle im Menschen, wo er noch frei ist, seinerseits eine Entscheidung für wirkliche Freiheit zu treffen. Es mag nicht viel Vertrauenswürdiges im Menschen sein. Wenn er dem Glauben, mit dem ein dreijähriges Kind an ihn glaubt, recht zu geben beginnt oder

wenn er dem Durst eines Gemarterten den Becher Wasser nicht verweigert, so ist ein Anfang gewonnen, in dem der Mensch zu sich selbst kommt, weil er zu Gott kommt, der in diesem Kind oder in diesem Dürstenden auf ihn wartet. Von dieser Stelle aus kann die Freiheit ihn wieder erobern, da sein innerster Lebensgrund mit ihr korrespondiert.

Gott schenkt Liebe so, dass er sich zugleich ausliefert an die Notwendigkeit, dass man auch ihn liebe. «Da liegt es, das Kindlein auf Heu und auf Stroh...», so sagt ein Weihnachtslied. Gott wird Kind, das sich dem Menschen anvertraut. Dieses kleine Wesen macht sich angewiesen auf menschliche Liebe, um den Menschen die seine schenken zu können. Sein kurzes Erdenleben hat er dafür gebraucht, Leben und Leiden, Freude und Elend des Menschen zu teilen, so wie nur er es konnte: sich ganz hineinzugeben in alles, was Menschsein und Armsein heißt, ausgenommen der Sünde, die konnte er nur erleiden, und als sie ihn ans Kreuz schlug aus Liebe zum Menschen auf sich nehmen, als wär's seine eigene. So hat er die Angst genommen, die aus der Sünde kommt (Hebr 2, 14f) – er trug sie hinweg. Und er hat die Gewissheit geschenkt, dass Gott denen, die ihn dafür widerlieben, am Ende alles zum Guten wendet, er, der Herr der Geschichte.

Von solchen Fragen kann man ahnen, was Gottes Inkarnation und Passion, im Ostergeschehen mündend, für den Menschen bedeutet. In seiner Wehrlosigkeit, in seiner bis ans Ende des Gekreuzigtwerdens den Menschen aushaltenden Liebe, in seiner eignen Todesangst litt Gottes Sohn die von Gott trennende Schuld hinweg, um als der Auferstandene, Gott und Mensch zugleich, den Menschen in sich hinein zu bergen und mit sich in Gott wohnen zu lassen.

3. *Passio Caritatis: immanent und ökonomisch*

Die hier präsentierten narrativ-fragmentarischen Verstehensversuche, göttliche Heilsökonomie zu skizzieren, rufen nach einem theologischen Rahmen, dem es möglich ist auch die rabbinischen Aussagen zu umfassen, um den Sinn dieser Liebesdramatik von Gott und Mensch im Kontext göttlichen Heilswirkens ahnen zu können. Hans Urs v. Balthasar hat diesbezüglich einen noch nicht wirklich eingeholten Versuch vorgestellt, der besonders im Blick auf rabbinische Schriftinterpretation weiterführend ist.⁴⁷ Der Letzteren nicht unähnlich, ist sein theologischer Ausgangspunkt vorwiegend «theozentrisch». Die Liebe ist das Leben der höchsten Wesenheit und die immanente Trinität offenbart sich in der ökonomischen als «Orthopraxis»: in der Hingabe des Sohnes in die Gottverlassenheit und Hölle hinein, was die größtmögliche Vorstellung von Gott ist.⁴⁸ Um die endliche Freiheit des Menschen⁴⁹ in die göttliche einzubeziehen, bedarf es der

Menschwerdung des Sohnes, der seine Beziehung zum Vater und zum Geist der Welt und den Menschen als Liebe aufschließt. Es bedarf des Kreuzes, das den Weg für den Menschen öffnet, um sich in Gott einbeziehen zu lassen. Durch das Kreuz wird Gott in die Welt und die Welt in die dreieinige Liebe eingegründet. Das Kreuz hat seinen Ursprung in der Transzendenz, im Hingabewillen des Sohnes an den Vater von Ewigkeit her. Auch der Vater gibt sich hin, indem er auf sein Einzigsein verzichtend aus seiner Substanz den Sohn erzeugt, aus Liebe. Und aus derselben Liebe geht er, das Leben, in den Gegensatz seiner selbst ein, in den Tod. Nur Er, die Liebe, konnte und kann sterben, ohne aufzuhören, das ewige Leben zu sein. Er ist (mit Hegel) Identität der Identität (Gott ist alles, Er ist das ewige Leben) und der Nichtidentität (Gott ist tot, sofern er sich mit der Gottlosigkeit und ihren Folgen identifiziert hat). Seine lebendige, freie Liebe macht es ihm möglich, erlösungs- und liebesbedürftig, ja selbst tot zu sein. Demnach sind «Opfer, Leiden, Kreuz und Tod, christlich betrachtet, nur die Wider-Spiegelungen von gewaltigen Wirkungen im Vater, im Himmel, im ewigen Leben».⁵⁰ Sie sind Erscheinungsweisen der bis ans Ende gehenden Liebe Gottes. Paulus redet vom Geist der Liebe (Röm 4, 30), und Gott der Vater wird Liebe genannt (1 Joh 4, 8), und Christus heißt der Sohn der Liebe (Kol 1, 15). «Wenn es einen Geist der Liebe und einen Sohn der Liebe gibt und wenn Gott Liebe ist, dann ist sicher, dass aus der Quelle der väterlichen Gottheit sowohl der Sohn wie der Geist ausgehen. Und im Blick auf den Menschen hat dieser Liebesausdruck den Sinn «uns mit dem Himmel vertraut zu machen, um uns auf menschliche Weise, so wie wir es verstehen können, das Himmlische zu zeigen und zu geben».⁵¹

Einen Vorgeschmack davon in dieser Welt formuliert das rabbinische Judentum in sehr konkreter Weise. Nicht so sehr der Hinweis auf die zeitlosen Eigenschaften eines höchsten Seins, auf die Idee des Guten und des Vollkommenen sind von Bedeutung, sondern *das Gespür für die lebendigen Akte Seiner Zuwendung*, Seine nie ruhenden Anteilnahme am Menschen. Nicht Seine Güte im Allgemeinen, sondern Sein Mitgefühl für den einzelnen Menschen in einer bestimmten Lage ist wichtig. Gottes Güte ist ein spezifischer Akt des Mitleidens, denn es wird nicht gewusst, wie diese Güte ist, es wird nur gewusst, wie sie *geschieht*. Dafür ein Beispiel: «Rabbi Meir sagte: «Wenn ein Mensch leidet, was sagt die Schechina?» Mein Haupt ist zu schwer für mich, mein Arm ist zu schwer für mich. Und wenn Gott so bekümmert ist über das Blut des Bösen, das vergossen wird, um wie viel mehr wird Er es sein über das Blut des Gerechten.»⁵² Diese Aussage aus dem Talmud folgt unmittelbar auf den Text über die Todesstrafe. Sie soll zeigen, wie schmerzlich es für Gott ist, wenn Seine Kinder leiden, und sei es ein Verbrecher, der für sein Verbrechen bestraft wird.

Sowohl in den hier präsentierten rabbinischen Texten als auch in der christlichen Tradition ist die freiwillige Identifikation des Heiligen mit dem Leben und den Leiden der Menschen Geschenk und Auftrag zugleich. Diese Identifikation ruft, rabbinisch gesprochen, «nach Anhaften (hebr. *Devekut*) des Menschen an Ihn, um der Erlösung willen».⁵³ Dieses Anhaften hat in beiden Traditionen verschiedene Ausprägungen. Im Judentum geht es um das Befolgen von Gottes Geboten (*Mizwot*) und um das Forschen nach der Gegenwart Gottes in der Offenbarung und Geschichte. Den Christen geht es um die Nachfolge Jesu. Beiden geht es, sofern sie ihren Namen ernst nehmen, um den göttlichen Willen, für beide liegt alles in der Konsequenz in der Existenz. Und beiden kann sich auf diesen Wegen Gottes Gegenwart und die darin eingeborgene göttliche Identifikation mit den Menschen erschließen, auch in der Form einer Gott und Mensch zukommenden Erlösungsbedürftigkeit, in der der eine für den anderen Verantwortung trägt.

Diese kann nur als souverän-göttlich, initiiert aus Liebe, gedeutet werden, durch die der Mensch gewürdigt wird, für Gott Verantwortung zu tragen.⁵⁴ Sie zeigen aber auch, wie ungeheuer wichtig der Mensch für Gott ist, und dies wirklich zu erkennen, ist bereits ein himmlischer Vorgeschmack. Von einer theologischen Logik her gedacht, ist die Identifikation Gottes und Sein sich «Lieben Lassen Wollen» der göttliche Weg, den Widerspruch all dessen, was aus einer falschen menschlichen Autonomie kommt, aus der Lüge, ins Innere der göttlichen Wahrheit zu integrieren und zu überholen.⁵⁵

Aus dem hier Angeführten erhebt sich die Frage: Könnte es nicht sein, dass gerade durch den Austausch mit dem rabbinischen Judentum ungeahnte Dimensionen der Christuswirklichkeit, Züge des Antlitzes Jesu gesehen werden und zum Aufleuchten kommen, die längst nicht mehr gesehen wurden? Könnte nicht auch die so notwendige Sensibilität für das Sprechen von Gott daraus erwachsen und damit ein erneuerter, vertiefter und ein zum Wohle für die gesamte Menschheit so wichtiger Austausch der beiden Religionen? – Auch aus diesen Gründen brauchen wir einander!

Am Ende, so hoffen wir, wird Gottes Wind die so lange getrennten Brüder auf einen Weg bringen, dem einen Herrn entgegen; für die Juden wird es der kommende und für Christen der wiederkommende Messias sein.

ANMERKUNGEN

¹ http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_jewish-berlin.html (abgerufen am 22.4.2015). Siehe das Vorwort von Joseph RATZINGER, in: PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION (Hg.), *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in*



der Christlichen Bibel, Rom 2001. In diesem Kontext sind auch die hermeneutischen Überlegungen von Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI im ersten und zweiten Band von *Jesus von Nazareth* zu erwähnen: *Jesus von Nazareth*. Bd. 1: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg i. Br. u.a. 2007, 9–33; Bd. 2: *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. u.a. 2011, 9–14. Vgl. dazu Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Keine rein akademische Angelegenheit». *Zum Verhältnis von Erklären und Verstehen in den Jesus-Büchern von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg i. Br. u.a. 2013, 184–206, bes. 185; 193–206.

² «Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt einen Weisheitsschatz entstehen, der aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringt. Darum ist es auch für die Kirche eine Bereicherung, wenn sie die Werte des Judentums aufnimmt. Obwohl einige christliche Überzeugungen für das Judentum unannehmbar sind und die Kirche nicht darauf verzichten kann, Jesus als den Herrn und Messias zu verkünden, besteht eine reiche Komplementarität, die uns erlaubt, die Texte der hebräischen Bibel gemeinsam zu lesen und uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen sowie viele ethische Überzeugungen und die gemeinsame Sorge um die Gerechtigkeit und die Entwicklung der Völker miteinander zu teilen.» PAPST FRANZISKUS, *Evangelii Gaudium. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Libreria Editrice Vaticana, November 2013, Nr. 249.

³ Abraham Joshua HESCHEL, *Theology of ancient Judaism* (hebr.), 3. Bd., London 1962–1990.

⁴ Abraham Joshua HESCHEL, *The Prophets*, New York 2001.

⁵ Abraham Joshua HESCHEL, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, New York 1996, 395.

⁶ Siehe auch das von Hans Urs von Balthasar zitierte Wort von J. MARITAIN: «Gott leidet mit uns und je mehr als wir, er leidet mit, solange es Weltleid gibt.» (Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 239). Ebenso das Diktum PASCALS: «Bis ans Ende der Welt wird die Agonie Jesu dauern: nicht schlafen darf man bis dahin.» (Blaise PASCAL, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, Frankfurt/M. 1987, 243). Dazu auch die Ausführungen BALTHASAR, *Theodramatik IV* (s. Anm. 6), 132f.

⁷ Siehe Hans Urs von BALTHASAR, *Der Schmerz Gottes*, in: *Theodramatik IV* (s. Anm. 6), 199f. Siehe ebenso PHILO von ALEXANDRIEN, *Quod Deus sit immutabilis*, übers. v. Hans LEISEGANG; die Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. Leopold COHN u.a., Bd. 4, Berlin 1962, 84: «Gott besitzt weder die unvernünftigen Leidenschaften der Seele noch überhaupt die Teile und Glieder des Körpers.» *De Cherubim XXIV*, 17: «Zu handeln, kommt Gott zugute, und nicht den geschaffenen Wesen. Was den Geschaffenen zukommt, ist es, das Handeln zu erleiden.» Eine profunde Diagnostik der oft ignorierten Aussagen in der Heiligen Schrift, die über Gefühle und Emotionen Gottes reden, bietet an Hand der Thematik des Zornes Gottes Jan-Heiner TÜCK, *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, in: *ThPh* 85 (2010) 385–409. Dort beschreibt er drei Formen der Verdrängung in der theologischen Reflexion, die letztlich zu «einer erschreckenden Banalisierung der Gottesrede geführt haben» (386f): Verdrängen, verschweigen und die Qualifikation der Aussagen als «mythische» oder als «typisch alttestamentliche» Rede. Siehe auch Wilfried HÄRLE, *Die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes*, in: *ZThK.B* 8 (1990) 50–69; Hans-Jürgen HERMISSON, *Von Zorn und Leiden Gottes*, in: Ingolf Ulrich DALFERTH u.a. (Hg.), *Denkwürdiges Geheimnis* (FS Eberhard Jüngel), Tübingen 2004, 185–207.

⁸ Siehe Henri DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, übers. v. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1968, 284–289.

⁹ Siehe LUBAC, *Geist aus der Geschichte* (s. Anm. 8), 287.

¹⁰ «Primum passus est, deinde descendit. Quae est ista quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio.»

¹¹ «Ipse pater non est impassibilis...», BALTHASAR, *Der Schmerz Gottes* (s. Anm. 7), 200.

¹² «Si rogetur, miseretur et condolet. Patitur aliquid caritatis». Siehe auch die in die gleiche Richtung weisenden Worte von Papst Franziskus, der die Barmherzigkeit in Gott als Geduld gegenüber seinem Geschöpf interpretiert, die liebt, versteht, hofft: «Gott hat Geduld mit uns, denn er liebt



uns, und wer liebt, der versteht, hofft, schenkt Vertrauen, gibt nicht auf, bricht die Brücken nicht ab, weiß zu verzeihen ... Gott wartet immer auf uns, auch wenn wir uns entfernt haben. Er ist niemals fern, und wenn wir zu ihm zurückkehren, ist er bereit, uns in eine Arme zu nehmen.» PASTOR FRANZISKUS, *Vertrauen in die Barmherzigkeit Gottes*, in: DERS., «Und jetzt beginnen wir diesen Weg». *Die ersten Botschaften des Pontifikats*, Freiburg i. Br. u.a. 2013, 116.

¹³ ORIGENES zu Mt 10, 25, in: LUBAC, *Geist aus der Geschichte* (s. Anm. 8), 286.

¹⁴ Origenes formuliert eine Hermeneutik der Liebe: Wenn von Leidenschaften Gottes gesprochen wird, sind sie immer auf die Liebe zu beziehen. Siehe LUBAC, *Geist aus der Geschichte* (s. Anm. 8), 284–287. Dort wird als inhaltliche Parallele auf das Wort des Bernhard von Clairvaux verwiesen: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* (Can. Cant. 26, n. 5 PL 183, 906), und auf Blaise PASCAL, der den Kern der origenischen Hermeneutik bloßlegt: «Alles, was nicht auf die Caritas zugeht, ist Figur.» Siehe auch das päpstliche Rundschreiben *Dives in misericordia* (1980), besonders Anmerkung 52, die die biblischen Begriffe «Chesed» (Güte, Gnade) und «Rachamim» (Erbarmen) in den Kontext von Theologie, Christologie und Anthropologie stellt.

¹⁵ Das Wort von Bernhard v. Clairvaux (s. Anm. 14) liegt nach Joseph RATZINGER auf der Linie, die «einzig der Bibel und der Tradition gemäß zu sein scheint» (Joseph RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1990, 50). Ebenso gilt: «Die Liebe ist ein viel tieferes Geheimnis als dieses sich vermeintliche immerwährende Sich-gleich-Bleiben ..., Gottes absolute Unveränderlichkeit ist zugleich wahr und absurd. Im Herzen der Unveränderlichkeit hat unbegreiflicherweise die Veränderung einen Platz ... man müsste sagen: jeder Veränderlichkeit der Schöpfung gegenüber gibt es in Gott eine ›Über Veränderlichkeit‹» (Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik II. Die Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 321). Siehe ebenso LUBAC, *Geist aus der Geschichte* (s. Anm. 8), 287f.

¹⁶ Diese Merkmale entsprechen dem biblischen Denken, das nicht nur von der Suche des Menschen nach Gott, sondern auch von Gottes Suche nach dem Menschen berichtet. «Du jagst mich wie einen Löwen», ruft Hiob aus (Hiob 10, 16). Das Gottsuchen des Menschen ist nicht nur ein menschliches Anliegen, sondern der göttliche Wille ist mitbeteiligt am Verlangen des Menschen nach ihm. So kann der Glaube an Gott als eine Antwort auf die Frage Gottes verstanden werden «Adam, wo bist Du?» (Gen 3, 9) und der Weg zu Gott als der Weg Gottes. Demnach hat der Mensch sich dem Willen Gottes zu verantworten. Und eben das Versagen vor dieser Verantwortung initiiert «neue göttliche Initiativen» in der Geschichte Gottes mit dem Menschen, die das Verständnis der menschlichen Verantwortung für Gott neu herausfordern.

¹⁷ Schechina (hebr. schochen: wohnen) meint Einwohnung Gottes in der Welt (Martin Buber). In der jüdischen Tradition wird sie vor allem aus dem biblischen Ausdruck «Herrlichkeit» (kavod) als ihrer Quelle hergeleitet, und in rabbinischen Zeiten wurde Schechina mit Herrlichkeit gleichgesetzt. Als Schlüsseltext für das Wesen der Herrlichkeit im AT wird Ex 33, 18–19 zitiert: «Zeige mir, ich flehe Dich an, Deine Herrlichkeit!» Das Gebet des Mose wurde erhört und der Herr sprach: «Ich will all meine Güte an Dir vorüberziehen lassen.» Herrlichkeit – Schechina, wird mit der Güte Gottes gleichgesetzt, die anwesend ist, die geschieht. «Sie manifestiert sich als eine Macht, die die Welt überwältigt, als eine Macht, die Huldigung erwartet und hernieder steigt, um zu leiten und zu erinnern. Sie ist der Widerschein überfließender Güte und Wahrheit, die Macht, die in Natur und Geschichte wirksam ist» (Abraham Joshua HESCHEL, *Gott sucht den Menschen*, Neukirchen-Vluyn 1980, 63).

¹⁸ «The Bible is primarily not man's vision of God but God's vision of man. The Bible is not man's theology but God's anthropology, dealing with man and what He asks of him rather than with the nature of God» (Abraham Joshua HESCHEL, *Man is not Alone*, New York 1976, 129).

¹⁹ Abraham Joshua Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott*, Neukirchen 1989, 27.

²⁰ Das geschieht entsprechend der jüdischen Schriftauslegung, die in der Form des Midrasch (hebr. *danasch* – auslegen) einen biblischen Bericht erzählend fortschreibend auslegt. Bei meinen narrativen Ausführungen berufe ich mich auf Heinrich SPAEMANN, *Der wehrlose Gott*, Gnadenthal 1991.

²¹ Nach dem Kampf mit Amalek heißt es: «Mose baute einen Altar und er rief den Namen Gottes: mein Banner.» Rabbi Jehoschua sagt: «Er rief mein Banner und er sagte zu Ihnen: Dieses Banner

machte der Heilige für euch in den Gärten Esaus.» Rabbi Eleazar der Modaite sagt: «der Heilige rief: mein Banner.» Denn immer, wenn Israel sich in Not befindet, ist es als ob diese Not vor ihm ist. Und sind sie in Freude, ist diese Freude vor Ihm. Und ebenso sagt er: «Meine Freude liegt in deiner Erlösung» (1 Samuel 2, 1).»

²² «... Pathos bezeichnet keine Idee des Guten, sondern lebendige Sorge. Es ist kein unveränderliches Exemplum, sondern eine nach außen tretende Herausforderung, eine dynamische Beziehung zwischen Gott und Mensch. Pathos ist nicht nur Gefühl oder Affekt, sondern Handlung oder Haltung, aus verschiedenen spirituellen Komponenten komponiert. Es ist kein kontemplatives Überschaun der Welt, sondern ein leidenschaftlicher Aufruf ... Pathos ist keine absolute Macht, die unabhängig vom Menschen existiert, etwas Letztgültiges oder Ewiges. Vielmehr ist es eine Reaktion auf menschliche Geschichte, eine Haltung, die durch die Lebensführung des Menschen hervorgerufen wird: es ist Antwort, nicht Ursache ... Sein inneres Gesetz ist das moralische, denn dem Pathos wohnt Ethos inne ... Immer drückt es eine Beziehung zum Menschen aus, und daher kann es nicht als ein Attribut Gottes als solches angesehen werden. Es hat transitiven Charakter und ist untrennbar mit der Geschichte verbunden ... Pathos meint: Gott ist niemals neutral, niemals jenseits von Gut und Böse, sondern immer parteiisch: für Gerechtigkeit. Pathos drückt nicht eine menschliche Erfahrung aus, sondern ist Ausdruck für einen Gegenstand menschlicher Erfahrung: etwas, das die Propheten antreffen, das sich ereignet und augenblicklich vorherrschend ist. Pathos ist sowohl in der Geschichte als auch in der Natur gegenwärtig» (Abraham Joshua HESCHEL, *The Prophets*, Vol. II, New York 1975, 4–11).

²³ Die Tannaim (tanna von hebr. Schana: wiederholen, lehren) bestimmen die rabbinischen Zeit vor dem Bar Kochba Aufstand (132–135 bis etwa 200). Siehe Günther STEMBERGER, *Die Geschichte der jüdischen Literatur*, München 1977, 68f.

²⁴ Mekhilta de Rabbi Shimon ben Jochai (Rahsbi), 1a

²⁵ Mekhilta de Rashbi, 1b

²⁶ Amoraim (von hebr. sprechen, verkünden) bestimmen die rabbinische Zeit vom 2. bis zum 5. Jahrhundert als die amoräische Zeit. Sie sind die Redaktoren des palästinischen und des babylonischen Talmuds. Vgl. STEMBERGER, *Die Geschichte* (s. Anm. 23), 74f.

²⁷ Siehe Mekhilta de Rashbi, 14

²⁸ JT Suk, 4, 54, 3.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ex Rabba 42,3.

³¹ Tanchuma Be'awar, Acharei 13.

³² Ex Rabba 15,12.

³³ Ex Rabba 30, 24.

³⁴ BT Chag 15, 1, Dibrei ben Soma.

³⁵ Mekhilta de Rashbi, 4.

³⁶ Tanch. Pikkude, 6.

³⁷ Siehe Ex Rabbah 2,4.

³⁸ Dtn Rabbah 10,2.

³⁹ Mekhilta de Rashbi, 4.

⁴⁰ Pesikta de Rav Kahane, BaChodesch, 102, b.

⁴¹ Ex Rabbah, 30 (Ende).

⁴² Bab Gittin 55a.

⁴³ Num Rabbah, 2b.

⁴⁴ Bab Berachot 8a.

⁴⁵ Pijjut Kedescha'ta Elim, Eleazar Kalir. Wird gesungen in den Hoschanot von Sukkot.

⁴⁶ Aber das Wirken Gottes geht darüber hinaus, da er die Erlösung auch um seiner Selbst (seiner Ehre) wegen wirken würde. Hans JONAS schlägt einen anderen Weg ein. Siehe Fußnote 50.

⁴⁷ Siehe Thomas R. KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1990, 345–370.

⁴⁸ Siehe BALTHASAR, *Theologik II* (s. Anm. 15), 141f.

⁴⁹ Im letzten Band der *Theodramatik* (Das Endspiel) wird die Frage gestellt: «Was hat Gott von der Welt ... was verliert er, wenn er den Menschen verliert?» Diese Formulierungen deuten an, dass Gott verlieren oder auch gewinnen kann, wenn sein Heilswille «dass alle Menschen gerettet werden» (1 Tim 2, 4), nicht erfüllt oder erfüllt wird. Balthasar verlegt, um einer zu kurz greifenden Perspektive auf dieses Gewinnens und Verlierens zu wehren, den Ausgangspunkt seiner Überlegungen über den Endzweck der Schöpfung und der Erlösung in die Gloria Dei, in die trinitarische Liebes-Wirklichkeit, in die die nicht göttliche Welt einbezogen werden soll. Dies wird im Menschen in seiner endlichen Freiheit, die Gott schafft, grundgelegt. Diese steht in einer doppelten Beziehung: zu Gott und zu den Mitgeschöpfen, «sie kann aber die Liebe nicht vollkommen erfüllen». BALTHASAR, *Theodramatik IV* (s. Anm. 6), 463 und 389.

⁵⁰ BALTHASAR, *Theodramatik IV* (s. Anm. 6), 467. Dieses Denkmodell bietet auch eine Perspektive, um der Anfrage von Hans JONAS in seinem Buch *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (Frankfurt/M. 1987) zumindest eine mögliche Denkrichtung entgegenzustellen. Jonas schreibt: «Nachdem Er sich ganz in die werdende Welt hineinbegab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, Ihm zu geben. Und er kann dies tun ..., dass es Gott nicht um das Werden-lassen der Welt gereuen muss ... verborgene Heiligkeit vermag es, zahllose Schuld aufzuwiegen ... und den Frieden des unsichtbaren Reiches zu retten ... das, so scheint mir, ist eine Antwort an Hiob: dass in ihm Gott leidet» (47ff). Menschliches Leiden kann nicht ohne Gottesleiden verstanden werden (und umgekehrt). Und es ist die göttliche Würde des Menschen, die es ihm ermöglicht, das göttliche wie das menschliche Leid zu verringern – in Jonas' Buch –, das mögliche Gereuen Gottes zu verwandeln. Aus göttlichem Willen ist dieses Vermögen dem Menschen zugestanden, um in Gott selbst etwas zu verändern. Im letzten ist diese Fähigkeit des Menschen, die ohne Verantwortung für Gott gar nicht wirklich ernst zu nehmen wäre, nichts anderes als eine Form des Gotteslobes von Seiten des Menschen, und tiefe, göttliche Ernstnahme des Menschen (Liebe) von Seiten Gottes her. Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten. Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede*, in: *IKaZ Communio* 6 (2013) 544–562, hier: 550: «Der Mythos von der totalen Selbstweggabe Gottes leistet damit so etwas wie eine Theodizee, deren bedrängende Rückseite die Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen ist. Denn die Depotenzierung Gottes erfolgt um der Ermächtigung des Menschen willen, der durch verantwortliches Handeln das gefährdete Projekt der Welt zu einem guten Ende führen soll ... Die auffällige Resonanz seines Versuchs zum Gottesbegriff nach Auschwitz im Raum der christlichen Theologie hingegen dürfte darin begründet sein, dass Jonas eine ebenso authentische wie theologisch klar umrissene Antwort auf das Theodizeeproblem vorgetragen hat, die allerdings nicht unwidersprochen geblieben ist.» Und weiter: «In Absetzung von Hans Jonas kann vom Philipper-Hymnus her gesagt werden, dass nicht Gott selbst sich entäußert, sondern der Sohn. Im Hintergrund der Kenosis steht das trinitarische Gottesverständnis, das im Neuen Testament nur implizit angedeutet, in der altkirchlichen Theologie dann begrifflich entfaltet wird. Der Gott, der von Ewigkeit her in sich Gemeinschaft wechselseitigen Andersseins ist, kann die Gemeinschaft mit den Menschen aufnehmen, ohne sich in diesem Akt der Entäußerung an die Geschichte total zu entäußern. Es ist der präexistente Sohn, der sich seiner Gottheit entäußert, Mensch wird, leidet und stirbt» (ebd. 555).

⁵¹ Ebd.

⁵² San VI,5.

⁵³ HESCHEL, *Moral Grandeur* (s. Anm. 5), 390.

⁵⁴ Für Gott Verantwortung tragen kann in christlicher Sicht, vom Menschen her, nur als Paradoxon verstanden werden. Was immer einer tut, wird notwendig falsch sein, denn Gott gegenüber ist der Mensch ein Sünder. In Hinsicht auf die Erlösungsbedürftigkeit Gottes, in die der Mensch mit eingelassen wird, kann er dem Widerspruch nicht entgehen: dass Der Heilige mit dem Menschen der Erlösung bedürftig ist, und dass Er gleichzeitig es für den Menschen ist. – Diese Aussagen bleiben in vieler Hinsicht paradox, weil sie im Grunde nicht gelehrt, höchstens gelebt werden können.

⁵⁵ Siehe BALTHASAR, *Theologik II* (s. Anm. 15), 323f.

MISSIONAR UND GELEHRTER

Zum Tod von Horst Bürkle

Die Zeiten, in denen die Mission nicht nur religiösen, sondern auch wissenschaftlichen Gewinn abwarf, liegen noch nicht lange zurück. Ein Lehrstuhl für Missionswissenschaft gehörte noch vor kurzem zur Grundausrüstung vor allem der evangelisch-theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum. Der am 24. April im Alter von 89 Jahren verstorbene Theologe Horst Bürkle darf als eine der letzten markanten Figuren dieser Tradition gelten, zu der so bedeutende Namen wie Karl Graul, Gustav Warneck, Julius Richter und Joseph Schmidlin gehören und die letztlich auf Anstöße von Friedrich Schleiermacher und Johann Baptist von Hirscher zurückgeht.

Horst Bürkle, der bei Helmut Thielicke über die frühe dialektische Theologie und Martin Heidegger promoviert wurde, war Studentenfarrer, Leiter der Missionsakademie und Dozent für Missions- und Religionswissenschaft an der Hamburger Theologischen Fakultät, ehe er 1968 an die neugegründete Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität München berufen wurde. Den dortigen Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft hatte er bis 1987 inne. Vorher und später nahm er Gastdozenturen u.a. in Kampala (Ostafrika), Seoul und Kyoto sowie Aufenthalte und Forschungszeiten in Brasilien, Indien und Neuguinea wahr. Von 1973–1975 war er Prorektor der Universität München.

Bürkles Forschungsgebiet war die interkulturelle Theologie. Er hat sie früh durch zwei Standardwerke bereichert, die *Einführung in die Theologie der Religionen* (1969) und die *Missions-theologie* (1977). Vor allem hat er durch seine Habilitationsschrift über den indischen Religionsphilosophen und Politiker Radhakrishnan (1965) für europäische Leser einen Zugang zum modernen Reformhinduismus geschaffen, der unter Aufnahme christlicher Gedanken und westlicher Grundwerte das Gemeinsame aller Religionen in einer hinduistisch begründeten mystisch-religiösen Erfahrung sucht. Auch zum Buddhismus, zu afrikanischen Religionen und zum Islam hat er zahlreiche Einzelstudien vorgelegt.

1987 trat Horst Bürkle zur katholischen Kirche über. Seine Fakultät reagierte verstört auf diesen Schritt. Vorübergehend geriet sogar die ökumenische Zusammenarbeit der Evangelischen und der Katholischen Theologischen Fakultäten in München in Turbulenzen. Nach zweieinhalb Jahren der Ungewissheit konnte Bürkle seine letzte Amtszeit bis zum Emeritierungsjahr 1999 am Seminar für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie, am

«Guardini-Lehrstuhl», verbringen. In dieser Zeit las er über den «neuen Menschen» als Phänomen in den Weltreligionen, über Schuld und Schuld-bewältigung, über Eschatologie im Christentum und im Buddhismus.

Auch aktuelle Ereignisse wie den Anschlag auf die «Twin Towers» in New York hat er kommentiert, indem er dessen religiöse Motive analysierte. Bürkle hatte ein waches Gefühl dafür, dass Religion auch ein *tremendum* sein konnte, eine Bedrohung und ein Schrecken. Zum Thema «Islam in Deutschland» hat er sich gleichwohl klar und zukunftsweisend geäußert: «Wir erhoffen uns Mitbürger islamischen Glaubens, die in ihrer dritten Generation hier «zu Hause» sind.» Er mahnte dazu, bis in die letzten Tage hinein, «den Dialog mit den vernünftigen Kräften des Islam zu suchen». Zu seinem 75. Geburtstag wurde er durch eine umfangreiche Festschrift – *Die Weite des Mysteriums* –, herausgegeben von Klaus Krämer und Ansgar Paus, geehrt.

Ein «Missionar» ist er immer geblieben. Schon seine Großmutter hatte mit ihm «über der stets offenen Familienbibel» gebetet. Zeitlebens suchte er nach Wegen, unmittelbare religiöse Erfahrungen begrifflich zu erfassen und sie auf diese Weise vielen Menschen «begrifflich» zu machen, Missionarisches ins Philosophische und Theologische verwandelnd. Es kam ihm zugute, dass er in seinem Leben führenden Theologen begegnet war, die angesichts der Moderne vor ähnlichen Problemen der Umsetzung und Verdeutlichung standen: in seiner Studienzeit den Antipoden Karl Barth und Paul Tillich, im späteren Mannesalter Joseph Ratzinger und Walter Kasper.

Seit 1981 schrieb er regelmäßig für die *COMMUNIO* (bis 2012 insgesamt 23 Beiträge), wurde 1998 deren Mitherausgeber und beteiligte sich nicht nur durch stets kluge Anregungen und kritische Impulse an allen redaktionellen Diskussionen, sondern begleitete auch die Entwicklung der Zeitschrift mit freundschaftlichem Interesse.

In seinen letzten Lebensjahren waren Horst Bürkle, obwohl ihn immer wieder Krankheiten bedrängten, im Kreis seiner Kinder und Enkel und seiner kunstbegabten Frau Dorothee Zeiten der Erleichterung und Ruhe vergönnt. Er sah die Zeiterfahrung des Alters als einen Zugewinn. «Das dem Ende Zustrebende und der Wert im Jetzt – Fern- und Nahorientierung – halten sich in schöner, spannungsvoller Harmonie die Waage... Dass das Alter milde stimmt, ist keine christliche Tugend. Eher ist es schon das dankbare Gestimmtsein, das die Wegbegleiter mit einbezieht. Gewiss aber ist es das im Blick auf das Ende sich weitende Herz, das dem Unerledigten keinen Raum mehr gewährt».

Hans Maier

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

BERNHARD DOLNA

International Theological Institute, Schlossgasse 21, A-2521 Trumau (administration@iti.ac.at). GND*: 123163242.

Gisbert Greshake

Goethestr. 40, D-79100 Freiburg (gisbert.greshake@theol.uni-freiburg.de). GND: 118818236.

Peter Henrici SJ

Bad Schönbrunn, CH-6313 Edlibach ZG (p.hci@bluewin.ch). GND: 120167433.

Werner Löser SJ

Elsheimerstr. 9, D-60322 Frankfurt (werner.loeser@jesuiten.org). GND: 124574939.

Hans Maier

Athosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER

Universität Wien - Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Schenkenstrasse 8-10, A-1010 Wien (ludger.schwienhorst-schoenberger@univie.ac.at). GND: 112088961.

Gustav Schörghofer SJ

Kardinal-König Haus, Kardinal-König-Platz 3, A-1130 Wien (gustav.schoerghofer@jesuiten.org). GND: 129673293.

JAN-HEINER TÜCK

Universität Wien - Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.

Hans-Ulrich Weidemann

Universität Siegen, Fakultät I / Seminar für Katholische Theologie, Adolf-Reichwein-Straße 2, D-57068 Siegen (weidemann@kaththeo.uni-siegen.de). GND: 139838643.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbände zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Flucht und Vertreibung



- | | |
|------------------------------------|---|
| Thomas Söding | Das Refugium des Messias. Die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten |
| Martin Kirschner | Europa von der Peripherie her denken. Die Reden von Papst Franziskus |
| Martin Schneider –
Hans Tremmel | Auch Flüchtlinge haben Rechtsansprüche. Was aus sozialetischer Sicht im Asylrecht geboten ist |
| Hans Maier | Vertreibung und Versöhnung. Politische Erfahrungen und ethische Erwägungen |
| Michael Braun | Das «Dennoch» von Flucht und Vertreibung. Hilde Domin als Dichterin des Exils |
| Markus Dröge | Dienst am Rechtsstaat. Ein evangelischer Kommentar zum Kirchenasyl |

Perspektiven



- | | |
|----------------------|---|
| H.-B. Gerl-Falkovitz | Auge und Licht. Guardini zum 130. Geburtstag |
| Herbert Schlögel | «Was macht der Beichtvater?» Papst Franziskus und die ethischen Spitzenaussagen |
| Andreas Schmidt | Taufe, Glauben und Unauflöslichkeit der Ehe |
| Georgios Zigiadis | Wort-Gottes-Feiern am Sonntag. Symptom einer Grundlagenkrise |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR · ALBERT GÖRRES
FRANZ GREINER · KARL LEHMANN · HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER · HERBERT SCHLÖGEL OP
CHRISTOPH SCHÖNBORN OP · THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Flucht und Vertreibung

- | | | |
|------------------------------------|-----|---|
| HOLGER ZABOROWSKI | 341 | Editorial |
| THOMAS SÖDING | 343 | Das Refugium des Messias. Die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten |
| MARTIN KIRSCHNER | 355 | Europa von der Peripherie her denken. Die Reden von Papst Franziskus als Anstoß einer politischen Kultur der Compassion und des transversalen Dialogs |
| MARTIN SCHNEIDER –
HANS TREMMEL | 364 | Auch Flüchtlinge haben Rechtsansprüche. Was aus sozialetischer Sicht im Asylrecht geboten ist |
| HANS MAIER | 374 | Vertreibung und Versöhnung. Politische Erfahrungen und ethische Erwägungen |
| MICHAEL BRAUN | 389 | Das «Dennoch» von Flucht und Vertreibung. Hilde Domin als Dichterin des Exils |
| MARKUS DRÖGE | 403 | Dienst am Rechtsstaat. Ein evangelischer Kommentar zum Kirchenasyl |

Perspektiven

- | | | |
|----------------------------------|-----|---|
| HANNA-BARBARA GERL-
FALKOVITZ | 406 | Auge und Licht: eine inkarnatorische Begegnung. Romano Guardini zum 130. Geburtstag |
| HERBERT SCHLÖGEL | 418 | «Was macht der Beichtvater?» Papst Franziskus und die ethischen Spitzenaussagen |
| ANDREAS SCHMIDT | 427 | Taufe, Glauben und Unauflöslichkeit der Ehe. Zum inneren Zusammenhang von objektiver Sakramentalität und persönlichem Glaubensvollzug |
| GEORGIOS ZIGRIADIS | 441 | Wort-Gottes-Feiern am Sonntag. Symptom einer Grundlagenkrise |
| | 448 | <i>Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes</i> |

FLUCHT UND VERTREIBUNG

Editorial

Flucht und Vertreibung durchziehen die Menschheitsgeschichte bis in die Gegenwart hinein. Manchmal führt eine Naturkatastrophe dazu, dass Menschen, ihre Heimat verlassen. Oft vertreiben Menschen andere Menschen. Kriege, politische Konflikte oder wirtschaftliche Ungerechtigkeit zwingen Tausende, ihre angestammte Heimat zu verlassen und sich auf die Flucht zu begeben – zumeist ins Ungewisse hinein.

Wer auf der Flucht ist, verliert mehr als nur sein Haus. Er verliert Freunde und Nachbarn, manchmal die Familie, ein erinnerungsvolles Umfeld, eine vertraute Landschaft, den Geschmack lieb gewonnener Speisen, das gewohnte Klima. Manche Menschen können nur ihr nacktes Leben retten; sie können noch nicht einmal das Notwendigste mitnehmen und müssen darauf setzen, dass sich andere Menschen ihrer annehmen und ihnen Schutz und Hilfe anbieten. Nicht selten jedoch wird dies ihnen verweigert. Man begegnet ihnen mit Skepsis und Misstrauen. Sie geraten unter Verdacht. Sie stören und werden bestenfalls auf Zeit toleriert.

Eine neue Heimat in der Fremde zu finden, ist fast unmöglich. Wer seine Heimat nicht freiwillig verlassen hat, wer zuhause und auf der Flucht Unsägliches erlebt hat, jenes also, das Worte nicht beschreiben können, ja, das unter dem Deckmantel des Schweigens versteckt werden muss, wird sich nirgendwo mehr zuhause fühlen. Er mag sich an eine neue Umgebung gewöhnen; Heimat wird sie nie. Die Schatten der Erinnerung lässt kein noch so helles Licht verschwinden. Wer im Exil lebt, bleibt verstrickt – in der Trauer um das Verlorene und der Sehnsucht nach einer Möglichkeit, neu Heimat zu finden. Zugleich gibt es eine andere, oft unbeantwortet bleibende Sehnsucht: jene nach Gerechtigkeit, danach, dass die Täter, die geplündert, vergewaltigt, vertrieben und gemordet haben, ihrer gerechten Strafe nicht entkommen. Allem zugrunde liegt die das ganze Leben bestimmende Sehnsucht danach, wieder zurückkehren zu dürfen. Doch selbst wo dies möglich wird, ist die Heimat längst eine andere geworden.

Ein Heft zum Thema «Flucht und Vertreibung» ist – leider – immer aktuell. Aber vielleicht ist es derzeit aktueller, als es lange gewesen ist. Zum einen werden in diesem Jahr – 70 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs – Erinnerungen an Flucht und Vertreibung innerhalb Europas in besonderer Weise wach. Die Generation der Vertriebenen wird alt. Ein lange bewahrtes Schweigen wird vielfach gebrochen. Familien erfahren oft erstmals nähere Details über die Flucht der Eltern oder Großeltern. Die Frage nach Versöhnung, nach Anerkennung von Schuld und nach dem Zuspruch von Entschuldigung, stellt sich. Nicht nur Historiker haben sich dieses The-

mas angenommen, auch in den Medien spielt es eine große Rolle. Zum anderen zeigt sich gerade in diesen Wochen und Monaten mitten in Europa – nicht nur an seinen geographischen Rändern –, welche bleibende, nicht allein historische Aktualität dieses Thema hat. Flüchtlinge ertrinken auf ihrem Weg von Afrika nach Europa. Die Politik zeigt sich überfordert. Welche Antwort kann Europa auf diese Herausforderungen finden? Wird sich an dieser Antwort gegenüber den Hilflosen und Hilfe Suchenden nicht auch die Zukunft Europas messen lassen müssen? Doch finden sich die meisten Flüchtlinge gar nicht in Europa oder auf einem Weg nach Europa. In den Krisengebieten überall auf der Welt müssen Menschen ihre Heimat verlassen, da ihnen dort ansonsten Tod, Leid oder Versklavung drohen. Flucht und Vertreibung gehören daher zu den großen moralischen und politischen Herausforderungen der Gegenwart. Oder genauer, da Flucht und Vertreibung keine rein abstrakten, allein im Allgemeinen verhandelbaren Phänomene sind: Flüchtlinge und Vertriebene fordern uns heraus. Sie fordern dazu heraus, sie überhaupt erst einmal wahrzunehmen, sich für sie zu interessieren, ihnen beizustehen und zu helfen. Im Flüchtling begegnet nicht ein Fremder aus fernen Ländern, sondern der Nächste, ein Mensch, der anklopft und auf eine Antwort hofft, der verzweifelt nach Gott fragen kann und gerade auf der Flucht Gott viel näher kommen könnte als jene, für die Flucht und Vertreibung äußere, in Distanz zu beobachtende Phänomene sind.

Dieses Heft widmet sich dem Thema «Flucht und Vertreibung» aus verschiedenen, einander ergänzenden Perspektiven. THOMAS SÖDING thematisiert aus exegetisch-theologischer Sicht die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten – Ort der Zuflucht und des Leids zugleich – und zeigt ihre ethischen und christologischen Dimensionen. Aus politischer, historischer, ethischer und persönlicher Perspektive geht HANS MAIER auf Flucht und Vertreibung in der europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts ein und verdeutlicht die Aufgabe und Chance von Versöhnung. MARTIN SCHNEIDER und HANS TREMMEL wenden sich der aktuellen Flüchtlingsdebatte zu und führen vor dem Hintergrund der mahnenden Worte von Papst Franziskus in das Menschenrecht auf Asyl und drängende Desiderate im Umgang mit Flüchtlingen ein. Die Stellungnahmen des Papstes zu einem müde gewordenen Europa und zur Notwendigkeit, Europa von den Rändern her neu zu verstehen, diskutiert MARTIN KIRSCHNER. Wie die Erfahrung von Flucht und Exil das von einem trotzigem Dennoch bestimmte Leben und Dichten von Hilde Domin bestimmt hat (die ihrem Exilland, der Dominikanischen Republik, bereits in ihrem Pseudonym Ehre erweist), erörtert der Germanist MICHAEL BRAUN. Abschließend verteidigt der evangelische Bischof MARKUS DRÖGE in einer prägnanten Glosse das jüngst gerade in der Politik kontrovers diskutierte Kirchenasyl und erinnert dabei nicht nur an die biblischen Wurzeln, sondern unterstreicht auch seine bleibende Bedeutung im liberalen Rechtsstaat.

Holger Zaborowski

THOMAS SÖDING · BOCHUM

DAS REFUGIUM DES MESSIAS

Die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten

1. Jesus, der Ägypter

In seinen Disputen mit dem gelehrten Celsus, einem frühen Kritiker des Christentums, muss sich Origenes mit dem Vorwurf auseinandersetzen, Jesus sei ein halber Ägypter gewesen (*contra Celsum* I 28.38.66).¹ Der griechische Philosoph referiert eine jüdische Stimme, die eine doppelte Anklage erhebt. Die eine Anschuldigung trifft den Erwachsenen: Jesus sei ein Armutsflüchtling gewesen, der sich am Nil als Tagelöhner habe durchschlagen müssen und sich nur mit Zaubereien über Wasser habe halten können, mit denen er später vergeblich in Israel Eindruck hätte schinden wollen (*c. Cels.* I 28.38; vgl. I 68); die andere Kritik betrifft das Kind: Die Flucht nach Ägypten beweiße, dass weder Jesus über göttliches Wissen verfüge, noch Gott seine schützende Hand über die Familie gehalten habe, um drohendes Unheil abzuwenden; beides wäre aber unbedingt zu erwarten gewesen, wenn tatsächlich der Messias in Lebensgefahr geraten wäre (*c. Cels.* I 66).

Origenes prüft die neuralgischen Punkte, die Celsus markiert, unter historischen und theologischen Gesichtspunkten – so, wie dies zu seiner Zeit Stand der Wissenschaft war. Er nennt die Geschichte, dass Jesus in Ägypten Zauberkünste gelernt habe, eine Erdichtung (*c. Cels.* I 38). Aber er bezweifelt so wenig wie Celsus, dass Jesus als Kind und als junger Mann nach Ägypten emigrieren musste. Die erste Flucht ist durch das Matthäusevangelium gedeckt (Mt 2, 13–15), die zweite scheint eine mündliche Überlieferung gewesen zu sein. Theologisch macht Origenes gegen die Verdächtigung des Armutsemigranten die jesuanische Logik (Mk 10, 31; Mt 19, 30 par. Lk 13, 30; Mt 20, 16 – Mk 9, 35 parr.; Mk 10, 44) geltend, dass die Letzten die Ersten, die Ersten aber die Letzten sein werden (*c. Cels.* I 29); er geht aus

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum sowie Konsultor der Päpstlichen Rates für die Neuevangelisierung. Von 2004–2014 war er Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

der Defensive in die Offensive, wenn er zeigt, dass nur diese Umkehrung aller Verhältnisse es ist, die Hoffnung auf Erlösung machen kann (*c. Cels.* I 30), weil ja nicht weniger als die Auferstehung von den Toten verheißen ist. Gegen den Einwand einer unmöglichen Vernachlässigung macht Origenes den christologischen Grundsatz geltend, dass Jesus wahrer Mensch geworden sei; deshalb habe Gott ihn auf menschliche Weise davor bewahrt, vor der Zeit zu sterben, indem er Joseph eine Traumvision habe zuteilwerden lassen, so dass seine Erzieher Fürsorge walten lassen konnten, an der es auch nicht gefehlt habe (*c. Cels.* I 66). Origenes unterläuft also die ebenso jüdische wie philosophische Kritik an Jesu fragwürdiger Ägypten-Biographie, indem er das Menschsein und das Gottsein Jesu nicht als Gegensatz, sondern als Einheit begreift, die sich in den politischen und sozialen Krisen der Zeit familien- und individualethisch bewährt.

Jesus ist Jude, wie Origenes festhält. Das Judesein ist ein theologisches Faktum; es entspricht der Verheißungstreue Gottes. Jesus ist aber als Jude nicht an die Grenzen Israels gefesselt, weil er auf dem Weg der Demut die Verheißung wahrmacht, dass Gott alle Völker segnet. Ägypten ist die große Nachbarin Israels, faszinierend und despotisch, verführerisch und verlockend, gefährlich und grandios. An Ägypten entscheidet sich, wie die Verwurzelung des Gotteswortes in Israel mit dem missionarischen Aufbruch in die Welt zusammengeht. Nach Origenes ist Jesus als Jude Ägypter geworden und als Ägypter Jude geblieben. Beides ist er als Gott, der Mensch geworden, und als Mensch, der Gott geblieben ist: in fleischlicher Gestalt, als Migrant unter Migranten, denen nahe, die Gott fern stehen, und deren Leben teilend, die es im Exil verlieren werden.

2. Ägypten, die Heimat

Jan Assmann hat die «Gedächtnisspur» gelesen, die Mose zum Ägypter macht.² Er, der Befreier Israels, trägt einen ägyptischen Namen; in Ägypten ist er geboren und adoptiert worden; in Ägypten hat er den Mord der jüdischen Erstgeborenen überlebt; in Ägypten hat er sich zum Totschlag hinreißen lassen; in Ägypten hat er sich dem Pharao und seinen Zauberern widersetzt, seinerseits aber mit den ägyptischen Plagen Wunder und Zeichen gewirkt, die alles je Dagewesene weit in den Schatten gestellt haben. Ägypten ist Moses Heimat. Ihr hat er den Rücken gekehrt, um zu seinen tieferen Wurzeln zurückzukehren, wie die Tora erzählt: tiefer als seine Kindheit, tiefer als seine Sprache, tiefer auch als die Unterdrückung seines Volkes, die eine gewaltsame Befreiung notwendig gemacht hat.

Die ägyptische Heimat des Mose wird seit der Antike unterschiedlich gesehen. In der Moderne soll sie eine hermeneutische Dominanz des Jüdi-

schen, zumal in seiner christlichen Transformation, brechen: den Monotheismus, das Dogma, die strikte Moral, während andere irritiert sind und das Ägyptische kleinreden. In der Antike gehen die Meinungen auseinander. Auf jüdischer und urchristlicher Seite wird die Bindung Moses an Ägypten positiv gesehen – weil sie sich der göttlichen Fügung verdanke. Nach der Stephanusrede, die Lukas in der Apostelgeschichte überliefert, ist Mose «in aller Weisheit der Ägypter erzogen» worden (Apg 7, 22). Das ist kein Makel, sondern ein Adelsprädikat. Es bringt den kosmopolitischen Zug des Urchristentums zum Ausdruck, der im Glauben an den einen Gott begründet ist und nicht als Innovation, sondern als Realisierung genuiner Heilsgeschichte erklärt wird.³ Ähnlich hat auch Philo von Alexandrien, der große jüdische Philosoph der Zeit⁴, in seiner Mose-Biographie die enge Verbindung des Befreiers mit der Weisheit Ägyptens herausgearbeitet (De vita Mosis I 5.8.20–24): Wunderbar aus dem Wasser des Nils gerettet, habe er eine königliche Erziehung am Hof des Pharao genossen, die ihm auch Zugang zur Wissenschaft der Griechen und vieler anderer Nationen verschafft habe; seine Zeichen und Wunder spiegelten nicht nur seine Prophetie, sondern auch seine Weisheit wider. Der Exodus aus Ägypten ist demnach kein Auszug aus der Philosophie und der Kultur des großen Volkes vom Nil, sondern ein Einzug in jene Weisheit Gottes, die immer schon international gewesen ist und von den Ägyptern bewahrt worden war, ohne dass sie – gefangen im Dienst diverser Götter – ihr Freiheitspotential genutzt hätten. (Der militante Monotheismus Echnatons, der in Ägyptens Geschichte Episode geblieben ist, spielt keine Rolle.)

Im antiken Antijudaismus, wie er auf heidnischer Seite so selten nicht gewesen ist, wird die Geschichte von Mose in Ägypten hingegen dem Judentum als Manko angekreidet: Mose habe nicht mit Gottes Hilfe Israel aus Ägypten geführt, sondern sei ein Terrorist gewesen, der die ägyptische Kultur zu zerstören versucht habe⁵; die Juden seien am Nil Fremde gewesen und immer geblieben; von den Ägyptern seien sie schließlich verscheucht worden, weil die Götter ihnen gezürnt hätten.⁶ In dieser Kritik wird Ägypten, die Hochburg der Kultur, als Festung gesehen, in der Fremde nichts verloren haben. Die Juden seien zu Recht aus der Zivilisation vertrieben worden, weil sie mit ihrem Gottesbekenntnis, mit der Ernsthaftigkeit ihrer Religion, mit der Bindung an ihr Gesetz die politisch-religiöse Symbiose der antiken Polytheismen radikal in Frage gestellt hätten.

Die jüdische Polemik gegen Jesus, die der Philosoph Celsus aufnimmt und der Theologe Origenes zurückweist, ist also die spiegelbildliche Entsprechung zu Vorwürfen, die an die Adresse der Juden gerichtet worden sind. Sie seien Ägyptens nicht würdig gewesen – so wie der Ägypter Jesus Israels nicht würdig gewesen sein soll. Am Beispiel des Nillandes bricht deshalb nicht nur die Frage der Inkulturation auf, einer Mehrsprachigkeit, die jede

babylonische Verwirrung durch eine pfingstliche Verständigung überwindet, sondern auch die Frage, welche Bedeutung Flucht und Vertreibung haben: Diskreditieren sie die Migranten? Oder werden sie zu einem theologischen Ort, an dem Gott entdeckt werden kann? Die christologische Herausforderung ist von besonderer Brisanz. Denn die Tora stellt den Exodus nicht als Vertreibung dar, sondern als Befreiung; sie ist Widerstand, der Erfolg hat, ein Aufbegehren, ein bewusster Abschied, der zu etwas Besserem führt. Im Evangelium, in der apokryphen Tradition und bei Origenes wird die Flucht des Messias aber nicht geleugnet, sondern offen beschrieben. Kann in der offensichtlichen Unwürdigkeit des Flüchtlingskinds – und des Arbeitssuchenden – die Würde Gottes erkannt werden? Dann könnte auch Ägypten als Heimat des Messias, als Heimat des Evangeliums, als Heimat der Kirche entdeckt werden.

Der Blick auf die politische Landkarte nach Israel und Ägypten, nach Bethlehem und Gaza, nach Syrien und in den ganzen Nahen Osten lässt die Aktualität einer Überlieferung erkennen, die schnell ins Reich der Legende verbannt wird, aber weit über das Symbolische hinaus ethisches und christologisches Gewicht hat. Überall dort, wo Flucht und Vertreibung geschehen, wird die Frage nach Gott aufgeworfen. Überall dort, wo Menschen die Heimat aufgeben und zu wandern beginnen, ist die Suche nach Gott virulent, der immer schon dort ist, wo die Reisenden hinkommen, und immer dort bleibt, von wo sie aufbrechen.⁷ Der Vorbote einer solchen Reise zwischen der Stadt des Tempels und dem Land am Nil ist der äthiopische Kämmerer, ein Pilger, ein Eunuch, den Philippus, einer der Sieben, auf dem Rückweg von Jerusalem abfängt, um ihm die Schrift zu erklären und ihn zu taufen (Apg 8, 26–40).⁸ Der erste afrikanische Christ «zog voll Freude weiter» – in seine Heimat, die zu Ägypten gerechnet wurde (Apg 8, 39).

3. *Israel, das Exil*

Der jüdische Kritiker Jesu, den Celsus zitiert und Origenes falsifiziert, projiziert auf die beiden Punkte, die er markiert, ein schwarzes Ägyptenbild. In der jüdischen Tradition⁹ ist es durch die Exodusgeschichte vorgezeichnet. Dort ist Ägypten das «Sklavenhaus», aus dem Gott das Volk durch Mose befreit hat (Ex 13, 3.14); bis in die Präambel der Zehn Gebote hat sich das Urteil verfestigt (Ex 20, 2; Dtn 5, 6). Die Zauberer des Pharao, von denen die Tora weiß, haben so viel Eindruck gemacht (Ex 7–11), dass noch die jüdische Polemik gegen Jesus, die Celsus referiert, in ihrem Zeichen steht. Feldzüge gegen Israel, von denen die Geschichtsbücher erzählen, haben den negativen Eindruck verschärft; gelegentliche Aktionen, von denen Juda profitiert hat, haben den Gesamteindruck nicht nachhaltig verändert. Ägypten ist Exil (Jes 11, 11; Jer 24, 8)

und Abseits (Jes 30, 2; 31, 1ff; Jer 2, 16.36), Wüste (Ez 29, 9; 29, 12; 32, 15; Joël 4, 19) und Todeszone (Jer 44, 15–19.28; 46, 13–26; Ez 32, 12), Illusionstheater (Jer 42, 14–17) und Katastrophengebiet (Ez 30, 18).

Ägypten ist im Alten Testament aber nicht nur «Sklavenhaus», sondern auch Zufluchtsort. Für die Kopten¹⁰ haben diese Überlieferungen fundamentale Bedeutung. Sie sichern ihnen ihr Existenzrecht am Nil; sie erlauben ihnen, die Ägypter nicht als Feinde, sondern als Nachbarn zu sehen; sie verwurzeln ihre Christologie in der Heilsgeschichte nicht nur Israels, sondern auch der Völker. In seiner Antwort auf den «Prolog» zum Jesusbuch Joseph Ratzingers / Benedikts XVI.¹¹ hat Jan Assmann die alttestamentlichen Notizen gesammelt, die diese Facette des Ägyptenbildes zeigen.¹² Während das Buch Exodus die Unterdrückung in Ägypten und die Befreiung aus Ägypten in den Mittelpunkt rückt, ist im Buch Genesis Ägypten Asylstätte für Verfolgte. Abraham ist mit Sara nach Ägypten geflüchtet, um sich zu retten (Gen 12, 10–20). Im Mittelpunkt steht aber Joseph, der Ägypter. Nach Ägypten verkauft, steigt er in Ägypten auf und bietet in einer Hungersnot seiner ganzen Familie zuerst Nothilfe, dann Heimat für Generationen (Gen 37 – Ex 1).

Ägypten ist Hort der Unterdrückung und des Schutzes; es ist Symbol des Terrors und des Ethos. Zwischen diesen Gegensätzen gibt es hintergründige Verbindungen. Die Erinnerung an das Leben als Fremde in Ägypten motiviert nach dem Heiligkeitsgesetz zur Ausweitung des Liebesgebotes von den Nächsten (Lev 19, 18) auf die Fremden (Lev 19, 34; vgl. Dtn 10, 18f)¹³; weil die Fremde Heimat werden musste, sollen die Fremden Heimat finden können – einer der großen Durchbrüche in der Geschichte der Moralität. In den Psalmen verbindet sich das freudige Wissen um Gottes Wohnung auf dem Zion mit seiner weltweiten Präsenz, auch in Ägypten (Ps 87)¹⁴, und das Wissen um Israels Wurzeln in Ägypten mit seiner Präsenz auf dem Zion, die von Gottes Gericht tödlich bedroht bleibt (Ps 80).¹⁵ Israel ist nicht nur die Heimat der Exilanten; dass es selbst zum Exil werden kann, wird im Psalm beklagt, während es im Hebräerbrief als Ausdruck einer eschatologischen Weisheit sublimiert wird, die auf den Glauben setzt (Hebr 11).

Die Königsgeschichte¹⁶ spiegelt die Dialektik der Heimat im Exil und des Exils in der Heimat geschichtstheologisch. Eine spektakuläre Episode ist mit dem Zerfall der Reichseinheit nach Salomos Tod verknüpft. Jerobeam wird vom Propheten Ahija aufgestachelt, einen Aufstand des Nordens gegen Juda anzuzetteln, mit dem Gott das Königtum Salomos strafen will, weil der sich wie ein Pharao geriert hat (1Kön 11, 26–39). Ägypten wird für Jerobeam zur Zuflucht vor der Verfolgung durch Salomo (1Kön 11, 30). Gegen Rehabeam, Salomos Nachfolger, der den Frondienst noch verschärft, schlägt er los – «aus Ägypten» herbeigerufen; der Norden gewinnt politische Unabhängigkeit (1Kön 12, 1–19). Soweit ist Ägypten ein Schutzraum für

den, mit dem Gott noch etwas vorhat. Freilich wendet sich das Blatt. Denn um die Unabhängigkeit des Nordens zu sichern, will Jerobeam, sagt die Erzählung, die Attraktivität des Tempels von Jerusalem brechen und baut Israel als eigenes Zentrum auf, mit eigenen Städten und Tempeln, mit dem Tiefpunkt einer Verdoppelung des Goldenen Kalbes (1 Kön 12, 26–32). So wird Israel zum Exil, indem es zur Heimat werden soll. Der ägyptische Virus, der schon in der Wüste zum Tanz ums Goldene Kalb geführt hat, infiziert das Volk und lässt eine religiöse Seuche ausbrechen. So kommt es zur göttlichen Strafe, dem Tod des Sohnes (1 Kön 13, 1–14, 20), in dem sich der Untergang des Nordreiches vorabbildet. Ägypten hingegen erscheint in Juda auf der Bildfläche, in Gestalt des Pharaos Schischak, der den Palast und den Tempel plündert (1 Kön 14, 25f). Israel wird Ägypten nicht los, wie immer es sich windet und wendet. Solange Ägypten der Feind ist, ist Israel bedroht.

4. *Joseph, der Asylant*

Joseph ist im Alten Testament diejenige Gestalt, die am engsten mit Ägypten verbunden ist. Er, von seinen Brüdern verraten und verkauft, kommt als Sklave an den Nil und steigt zur rechten Hand des Pharaos auf. Weil er als Jude den Code kennt, kann er *sub specie Dei* den Alptraum des Königs deuten und eine Hungersnot von Ägypten abwenden. Mehr noch: Er wird auch zum Retter seiner Brüder und seines Vaters, denen er aus der Kornkammer und den Fleischtöpfen Ägyptens das liefert, was sie in Israel entbehren. Die Krönung ist die Versöhnung: die Bereitschaft und Fähigkeit, den Bruderkonflikt im Hause Jakob zu überwinden.¹⁷ In der frühjüdischen Literatur ist Joseph von großer Prominenz, gerade dort, wo sich die Juden aus der Diaspora zu Wort melden. Die Aufmerksamkeit richtet sich einerseits auf das innerisraelitische Versöhnungswerk. So stellen die «Testamente der Zwölf Patriarchen» Joseph als Musterbeispiel einer Nächstenliebe vor Augen, die innerisraelitische Feindschaft verwindet.¹⁸ Aber auch die Außenbeziehungen werden gepflegt: In der Schrift «Joseph und Aseneth» wird erzählt, wie Joseph die schöne Tochter des Hohenpriesters mit dem Gottesbekenntnis der Tora vertraut macht und sie, die Ägypterin, die zum Judentum konvertiert, heiratet (Gen 41, 45).¹⁹

Der neutestamentliche Joseph kommt auf den Spuren des alttestamentlichen Joseph nach Ägypten. Patrick Roth hat in seinem Roman *Sunrise. Das Buch Joseph*²⁰ diese Überblendung als einen Schlüssel zur Biographie des Ziehvaters Jesu angesetzt, die im Neuen Testament nicht geschrieben worden ist²¹. Flucht und Vertreibung, Heimat und Fremde, Inkognito und Offenbarung bilden die Spannungspole einer Geschichte, in der Joseph die entscheidende Rolle spielt. Ägypten ist bei Matthäus ganz am Anfang das

externe Zentrum des Evangeliums. Die Episode ist so außergewöhnlich, dass ihr von Anfang an nur die Poesie eine Form der Erzählung zu geben vermag, die dem Ereignis gerecht wird.²² Ohne biographischen Zug würde das Evangelium zur Gnosis. Matthäus setzt auch bei der Flucht nach Ägypten biographisch an, um Jesus theologisch zu würdigen. Bleibt die historisch-kritische Exegese auch skeptisch, hat die kanonische Exegese doch Wege gefunden, die theologische Bedeutung der Episode auszuloten.²³

Die Flucht nach Ägypten (Mt 2, 13ff) leitet eine Trias von Szenen ein, die der Rettung des Königskindes gewidmet ist. Zum Dreiklang gehören noch der fürchterliche Kindermord zu Bethlehem (Mt 2, 16ff), der die Passionsgeschichte Jesu spiegelt, und die Rückkehr aus Ägypten mit der Umsiedlung nach Nazareth (Mt 2, 19–23), in der sich die Ostergeschichte andeutet (Mt 28, 16–20). Zu der spektakulären und tragischen Rettungsgeschichte gibt es zahlreiche Parallelen (auch) in der Antike; es ist ein Topos antiker Biographien: Der kindliche oder jugendliche Held wird aufs Schwerste bedroht, entkommt aber dank göttlicher Hilfe der größten Not und kann dann seinen Weg antreten.²⁴ Aus dieser Motivkette folgt noch nicht der legendarische Charakter von Mt 2, aber die intensive literarische Gestaltung durch den Evangelisten.

Für Matthäus ist der Bezug zu Mose am wichtigsten. Der Evangelist entwickelt eine typologische Christologie: Mose ist der Anti-Typ Christi, nicht als Gegensatz, sondern als Vor-Bild, das schon auf das Original hindeutet, den Urtyp Christus, der Lehrer und Prophet ist, wie Mose, aber als Gottessohn und Erlöser, anders als Mose. Die Erzählung aus Ex 1–2 wird von Josephus (*antiquitates Judaicae* 2)²⁵ wie von Pseudo-Philo (*Liber Antiquitatum Biblicarum* IX 10–16)²⁶ nacherzählt; sie findet auch in der jüngeren rabbinischen Literatur ein starkes Echo²⁷ (TgEx; ExR; MekhEx et al.). Die Rettungsgeschichte beweist die göttliche Fügung in menschlicher Not und Gefahr. Sie spiegelt die heilsgeschichtliche Bedeutung des geretteten Kindes, mit dem Gott noch viel vorhat, zum Besten des Volkes. Allerdings ist der Kontrast unübersehbar: Mose flieht – nach seinem Mord – aus Ägypten (Ex 2, 11–14.15–22) und kehrt aufgrund seiner Berufung wieder nach Ägypten zurück, um Israel aus dem Sklavenhaus zu befreien (Ex 4, 19f), während Jesus in Ägypten vor einem mörderischen König der Juden gerettet wird, um in Israel zu wirken, von wo aus die Jünger nach Ostern in alle Welt zur Mission aufbrechen sollen (Mt 28, 16–20).

Joseph ist derjenige, der für Jesus und seine Mutter Maria sorgt. Der Engel, der ihm im Traum erscheint (Mt 2, 13), weiß von den Mordplänen des Herodes, die Joseph von sich aus nicht kennen kann, die Leserinnen und Leser aber durch den (bestens informierten) Evangelisten bereits erfahren haben. Joseph erfüllt die ihm übertragene Aufgabe des Adoptivvaters, indem er genau tut, was der Engel ihm gesagt hat, ohne zu zögern oder zu fragen:

«Er stand auf und nahm das Kind und seine Mutter nachts und verließ das Land nach Ägypten. Und er war dort bis zum Ende des Herodes» (Mt 2, 14f). So wie die antiken Verhältnisse sind, konnte er nur als Mann und Vater die Familie retten. So grausam, wie Herodes ist, konnte nur die Flucht helfen. So gerecht, wie Joseph ist, reicht ein Wort mit Engelszungen, das er im Traum hört, um ihn zum Handeln zu bewegen.

Die apokryphe Tradition hat die Flucht und den Aufenthalt in Ägypten wunderbar ausgemalt. Nach dem arabischen Kindheitsevangelium zieht sich eine breite Straße von Heilungen bis tief ins Ägypterland hinein, die von Jesus, dem göttlichen Kind, gebahnt wird (arabK 10–26).²⁸ Joseph und Maria können nur staunen. Ägypten erfährt aber nicht nur Gutes durch Jesus, sondern schenkt es der Heiligen Familie auch – Jesus sei Dank. Denn unter einer Sykomore bei Matarija nahe Kairo lässt er eine Quelle sprudeln, in deren Wasser Maria sein Hemd wäscht, so dass aus dem «Schweiß», den sie auswang, Balsam entstand (arabK 24). Diese apokryphe Episode hat es bis in den Koran geschafft, nur dass dort nicht die Flucht, sondern die jungfräuliche Geburt der Anlass und nicht Ägypten, sondern das Heilige Land der Schauplatz ist (Sure 19 Maryam [zu Mekka] 23–26).

5. *Jesus, der Nazoräer*

Joseph bleibt bei Matthäus im Hintergrund. Dort ist er richtig, weil in den Vordergrund der Sohn Gottes und die Mutter des Messias gehören; dort ist er aber auch aktiv. Durch seine Gerechtigkeit ist er der entscheidende Faktor dafür, dass Gott seinen Plan verwirklicht, Jesus zu retten – und dadurch das Volk, das mit den Heiden zusammen das Reich Gottes vor sich und in seiner Mitte wissen darf. Die Flucht ist das eine, die sorgfältig geplante Rückkehr das andere. Wieder erscheint ihm ein Engel im Traum (Mt 2, 19f), dem er Gehorsam leistet: zurück «nach Israel», lautet die Direktive. Allerdings wird nicht das vertraute Bethlehem zur Wohnstätte, wo seine Familie ansässig war, sondern der Norden Israels: «Da stand er auf, nahm das Kind und seine Mutter und ging in das Land Israel. Da er aber hörte, dass Archelaos statt seines Vaters Herodes König von Judäa sei, fürchtete er sich, dorthin zu gehen. Und weil er im Traum eine Weisung erhalten hatte, ging er ins Land Galiläa und kam, sich in der Stadt Nazareth niederzulassen» (Mt 2, 21ff). So erklärt es sich, dass Jesus «von Nazareth» heißt. Geboren in Bethlehem, aufgewachsen einige Jahre in Ägypten, gelangt er durch Gottes Fügung und seines Ziehvaters Verantwortung an einen unmöglichen Ort, der nirgends im Alten Testament erwähnt ist (vgl. Joh 1, 46), um dort, an der Peripherie, seine zentrale Mission zu starten. Matthäus reflektiert das Geschehen mit einem apokryphen Schriftwort: «Er wird Nazoräer genannt werden» (Mt

2, 23). Es gibt Anklänge an die Verheißung der Geburt Simsons, des «Nasi-räers» (Ri 13, 5–7; vgl. 16, 17). Sicher ist dem Evangelisten die phonetische Nähe zu «Nazareth» lieb; vielleicht hat er auch den «Spross» (hebr.: *neser*) von Jes 11, 1 im Sinn. Wenn im Text aber «Nazoräer» steht, wird Matthäus eine ekklesiologische Linie verfolgen. Denn nach Apg 24, 5 werden die Christen von jüdischer Seite als «Sekte der Nazoräer» gebrandmarkt. Diese Bezeichnung war in Syrien, der vermutlichen Heimat des Matthäus, geläufig. «Nazoräer» sind (vom hebräischen *nasar* abgeleitet) Observanten. Insofern entsteht eine Verbindung zwischen dem Nazoräer und den Nazoräern, so wie man sprachlich auch Christus und die Christen verbinden kann. Nazareth ist also die Wurzel nicht nur Jesu, sondern auch seiner Nachfolger – weil Jesus aus Ägypten auf ebenso wunderbare wie kluge Weise dorthin gelangt ist, wo er, jenseits des bösen Herodes und seines fatalen Einflusses, in Ruhe aufwachsen kann, um dann in die Öffentlichkeit zu treten. Charles de Foucauld hat dieses Nazareth, den Ort einer tiefen Verborgenheit, den Fluchtpunkt des Messias, zum Ausgangspunkt seiner Mission gemacht und damit die matthäische Linie einer Verbindung zwischen Israel und Ägypten, Juden und Arabern ausgezogen.²⁹

Die Flucht nach Ägypten steht von vornherein in der Perspektive der Rückkehr nach Israel: Schon im Auftragswort des Engels an Joseph, mit dem Kind und seiner Mutter aufzubrechen, wird eine Frist für den Aufenthalt in Ägypten gesetzt: «... bleibe dort, bis ich es dir sage; denn Herodes wird das Kind zu töten suchen» (Mt 2, 13). Das Problem ist nicht das Land Israel, sondern der König Herodes.³⁰ Vers 15a antizipiert das Ende der Flucht, weil das Ende des Herodes (4 v. Chr.) bereits im Blick steht: Kein Mörder lebt ewig. Der Weg nach Ägypten ist keine Auswanderung, die eine neue Heimat sucht, sondern eine Flucht, die einer heilen Rückkehr dient. Aber Ägypten misst doch den Horizont des Messias aus: So wie die Magier aus dem Osten kommen, das Kind und seine Mutter anzubeten (Mt 2, 1–12), so wird der Westen zum Wohnort der Familie, damit das Kind nicht getötet wird, sondern seinen Heildienst antreten kann. Der Bogen ist weit gespannt; Jesus geht alle Welt an.

Matthäus hat den Gottessohn, der «Nazoräer» genannt werden wird, als Gottessohn aus Ägypten gezeichnet. Die Feder hat ihm der Prophet Hosea geführt. Denn die Flucht nach Ägypten und der Aufenthalt dort, die auf die Rückkehr nach Israel zielen und dann zur Ansiedlung in Nazareth führen, hat der Evangelist mit Hilfe von Hos 11, 1 reflektiert: «Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen» (Mt 2, 16).

Durch den Propheten redet das Ich Gottes. Es redet von einem Standpunkt in Israel aus. Er hat von dort aus nach Ägypten hinein gerufen, um den Sohn Gottes von dort nach Israel zu holen. Nur der hebräische Text hat den Singular, den auch Matthäus verwendet, während die Septuaginta

den Plural («Söhne») hat. Dieser Singular gewinnt beim Evangelisten eine christologische und ekklesiologische Pointe: Jesus repräsentiert Israel; Israel ist Gottes Sohn – nach Matthäus in, mit und durch Jesus.

Im Kontext des Hoseabuches ist Kapitel 11 ein großes Bekenntnis Gottes, der seine Liebe zu Israel gesteht, die seinen Zorn überwindet. Der Text ist ungeheuerlich, weil er von einer Reue Gottes spricht³¹, der allen Grund hat, zornig auf das untreue Israel, sein Kind, zu sein, und diesen heiligen Zorn auch walten lässt, ihn aber überwindet – weil Israel sein Kind ist, und er Gott, sein Vater (oder seine Mutter³²). Hos 11 ist eine prophetische Geschichtstheologie, die von der Spannung zwischen der Treue Gottes und der Untreue des Volkes lebt. Vers 1, den Matthäus zitiert, spricht von der jungen Liebe Gottes zu seinem Volk, das sie aber verraten wird (Hos 11, 2–4). Gott reagiert voller Zorn mit einer Revision des Exodus (Hos 11, 5ff). Allerdings ist Gottes Liebe stärker als sein Zorn, so dass er ihn bereut und überwindet (Hos 11, 8f). Deshalb kommt es für Israel zur zweiten Rückkehr aus Ägypten (Hos 11, 10f).

Diese Liebesgeschichte konzentriert Matthäus auf Jesus. Er verkörpert das Volk, aus dem er stammt (vgl. Mt 1, 2–17). Er verwirklicht die Gottessohnschaft Israels, das er von seiner Schuld erlöst (Mt 1, 18–25). Er steht unter der Drohung tödlicher Gewalt – und wird gerettet, damit er sein Volk und die Völker rettet (wozu er wieder nach Israel zurückkehren muss). In Jesus erneuert Gott seine erste Liebe zu Israel – ohne dass Ägypten wieder zum Straf- und Verbannungsort zu werden braucht. Das Reflexionszitat Hos 11, 1 markiert die theologisch zentrale Israelperspektive in einem universalen Kontext. Der Prophet hat die Vision eines zweiten Exodus: Jesus trägt schon als Säugling die Folgen mörderischer Sünde, die eigentlich Herodes mit all seinen Helfershelfern büßen müsste; seine Flucht mit Hilfe seiner Eltern ist die Voraussetzung sowohl seines Überlebens als auch seines späteren Sterbens, das er nicht als «neugeborener», aber als gekreuzigter «König der Juden» erleiden wird.

Jesus wird in der synoptischen Tradition nur in der matthäischen Kindheitsgeschichte direkt mit Ägypten in Verbindung gebracht. Aber in einer Überlieferung aus der Redenquelle, die uraltes Jesusgut aus Palästina aufbewahrt³³, steht die «Königin des Südens» (Mt 12, 42 par. Lk 11, 31), von der jüdischen wie der christlichen Tradition mit Saba und dem Jemen, aber auch mit Äthiopien und Ägypten verbunden³⁴, auf der Seite Jesu – so wie sie einst zu Salomo gezogen sei, um seiner Weisheit zu lauschen (1Kön 10, 1–10). Von daher baut sich ein weiterer Spannungsbogen auf, der Jesu Verwurzelung in Israel mit der universalen Reichweite seines Wortes verbindet.

Jesus kommt aus Ägypten, weil er der Messias aus Israel ist. Er ist Gottes Sohn, weil er ganz und gar Mensch ist, am Anfang ein hilfloses Kind, das geschützt wird, am Ende ein ohnmächtiger Prophet, der sich opfert. Er ist – immer schon – gerufen, weil er Gott seine Stimme gibt, sein Gesicht, sein

Leben. Jesus ist der Ruf Gottes selbst. Er geht heraus aus Ägypten, der zeitweisen Heimat, um hinein nach Israel zu gehen, ins Exil, wohin er gehört. Er ist auf der Flucht, weil er immer auf dem Wege Gottes bleibt. Er wird vertrieben, weil er unverrückbar Gott zur Seite steht. Als Natoräer verbindet er Orient und Okzident. Er kommt in Ägypten an, weil ihm, dem aus Israel vertriebenen Juden, das Land am Nil zur zweiten Heimat geworden ist. Er ist der Messias Israels als der, den Gott aus Ägypten gerufen hat. Wie Ägypten das Refugium des Messias geworden ist, so kann jedes Land zum Refugium der Christen werden – so groß ist der Hoffnungsraum Israels.

ANMERKUNGEN

¹ ORIGENES, *Contra Celsum*. Griechisch und Deutsch I-V, hg., eingeleitet und kommentiert von Michael Fiedrowicz und Claudia Barthold (Fontes Christiani 50), Freiburg i. Br. 2011–2012.

² Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

³ Jacob JERVELL (*Die Apostelgeschichte* [KEK III], Göttingen 1998, 237) gewinnt keinen Zugang zu dieser Facette des Stephanus- und Mosebildes. Tatsächlich hatte Mose nach Lukas «den Geist als Prophet und Wundertäter». Aber das schließt die weisheitliche Dimension ein.

⁴ Vgl. Otto KAISER, *Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – eine Einführung*, Göttingen 2015.

⁵ DIODOR, *bibliotheca historica* 34–35; LYSIMACHOS, *Aegyptiaca* (Text bei MENAM STERN [Hg.], *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I–II*, Jerusalem ³1981 [1974], I 383–386, Nr. 158).

⁶ Texte und Einordnungen bei Peter SCHÄFER, *Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin 2010.

⁷ Zugänge zu den Schnittstellen zwischen Theologie und Kulturgeschichte öffnet Knut BACKHAUS, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum*, Tübingen 2014.

⁸ Vgl. Axel VON DOBBELER, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze* (TANZ 30), Tübingen 2000.

⁹ Vgl. Rainer KESSLER, *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte* (SBS 197), Stuttgart 2002.

¹⁰ Vgl. Emma BRUNNER-TRAUT (Hg.), *Die Kopten. Leben und Lehre der frühen Christen in Ägypten*, Freiburg i. Br. 2000.

¹¹ Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg i. Br. 2012.

¹² Jan ASSMANN, «Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen», in: Thomas SÖDING (Hg.), *Zu Bethlechem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft* (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2013, 131–142.

¹³ Vgl. Thomas HIEKE, *Levitikus 16–27* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2014, 697–769.

¹⁴ Die extrem unterschiedlichen Deutungen, in denen sich das Sinnspektrum des Psalms bricht, reflektiert Erich ZENGER in: Frank-Lothar HOSSFELD – Erich ZENGER, *Psalmen 51–99* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2000, 548–563. Alle ikonographischen Motive, die der Kommentator zitiert, sind ägyptisch: Es ist, als ob die Loslösung von Ägypten nur mit Hilfe von Ägypten gelingen könnte, weil Gott immer auch der Gott der Ägypter ist.

¹⁵ Zur Auslegung vgl. Erich ZENGER, ebd., 452–467.

¹⁶ Zur Konstruktion der Vergangenheit in den Königsbüchern Israels vgl. Christian FREVEL, *Grundriss der Geschichte Israels*, in: Erich ZENGER u. a., *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Auflage hg. v. Chr. Frevel, Stuttgart 2012, 701–854, bes. 758–762.

- ¹⁷ Vgl. Jürgen EBACH, *Genesis 37–50* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2007.
- ¹⁸ Edition: Marinus DE JONGE – Harm W. HOLLANDER – Henk Jan DE JONGE – Th. KORTEWEG, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG I/2), Leiden 1978. Zu vergleichen ist die deutsche Übersetzung von Jürgen BECKER, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/4), Gütersloh 1981. Zum Ethos vgl. Thomas SÖDING, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Auftrag*, Freiburg i. Br. 2015, 82–85.
- ¹⁹ Ausgabe: Marc PHILONENKO, *Joseph et Aséneth. Introduction, Texte critique, Traduction et notes* (SPB 13), Leiden 1968. Deutsche Übersetzung (mit Einleitung): Christoph BURCHARD, *Joseph und Ase-neth* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/4), Gütersloh 1983. Zum Ethos vgl. Christoph WETZ, *Eros und Bekehrung. Anthropologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu «Joseph und Aseneth»* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 87), Göttingen 2010.
- ²⁰ Patrick ROTH, *Sunrise. Das Buch Joseph*. Roman, Göttingen 2012; vgl. Michaela KOPP-MARX (Hg.), *Die Wiederentdeckung der Bibel bei Patrick Roth. Von der «Christus-Trilogie» bis «Sunrise»*, Göttingen 2014.
- ²¹ Vgl. Ansgar WUCHERPFENNIG, *Josef, der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1–2* (HBS 55), Freiburg i. Br. 2008.
- ²² Eine sekundäre Historisierung, die aber im Sande verläuft, versucht Michael HESEMANN, *Jesus in Ägypten. Das Geheimnis der Kopten*, München 2012.
- ²³ Ulrich LUZ (Das Evangelium nach Matthäus I [EKK I/1], Neukirchen-Vluyn ⁵2002, 183) ist selbst vom legendarischen Charakter überzeugt, sieht aber in der Ägyptennotiz irgendwie doch einen historischen Kern und hat vor allem die Wirkungsgeschichte für die Auslegung der Episode erschlossen.
- ²⁴ Eine umfangreiche Liste erstellt Ulrich LUZ, Mt I 126 (Tabelle).
- ²⁵ Griechisches Original: Bernhard NIESE, *Flavius Josephus, Opera I–VII*, Berlin ³1955. Deutsche Übersetzung: Heinrich CLEMENTZ, *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer*, Nachdruck Darmstadt 1960.
- ²⁶ Ausgabe: Guido KISCH, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre Dame 1949. Deutsche Übersetzung und Einführung: Christian DIETZFELBINGER, *Pseudo-Philo, Antiquitates biblicae / Liber Antiquitarum Biblicarum* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/2), Gütersloh 1975.
- ²⁷ Beispiele liefern der Targum sowie die Melkhita zu Exodus sowie Exodus Rabba, jeweils zu den biblischen Stellen. Vgl. Günter STEMBERGER (Hg.), *Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus*, Berlin 2010.
- ²⁸ Lateinisch-deutsch-Ausgabe: Gerhard SCHNEIDER, *Evangelia infantiae apocrypha – Apokryphe Kindheitsevangelien* (Fontes Christiani 18), Freiburg i. Br. 1995. Deutsche Übersetzung und Einführung: Maria JOSUA – Friedmann ESSER, *Das arabische Kindheitsevangelium*, in: *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. I: Evangelien und Verwandtes* (2 Tle.), begr. v. E. Hennecke, hg. v. Christoph Marksches und Jens Schröter, Tübingen (1904) ⁷2012, 963–982.
- ²⁹ Vgl. Jean-Francois SIX, *Charles de Foucauld: Mit Leidenschaft und Entschlossenheit*, München 2008.
- ³⁰ Zum Image und zur Politik des Herodes vgl. Linda-Marie GÜNTHER, *Herodes der Große*, Darmstadt ²2012 (2005).
- ³¹ Vgl. Jörg JEREMIAS, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn 1997.
- ³² Vgl. Marie-Theres WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (HBS 8), Freiburg i. Br. 1996.
- ³³ Vgl. *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch – Deutsch*. Griechischer Text nach der «Critical Edition of Q», hg. v. Paul Hoffmann und Christoph Heil, Darmstadt 2002, 66.
- ³⁴ Vgl. *La gloire des rois ou l'histoire de Salomon et de la reine de Saba*, hg. v. Robert Beylot (Apocryphes 12), Turnhout 2008; dazu Jürgen TUBACH, *Die Königin von Saba. Die Wanderung einer Legende nach Äthiopien und ihre Rezeption*, in: Martin TAMCKE (Hg.), *Blicke gen Osten*. Festschrift für Friedrich Heyer zum 95. Geburtstag (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 30), Münster 2004, 275–292.

MARTIN KIRSCHNER · TÜBINGEN

EUROPA VON DER PERIPHERIE HER DENKEN

*Die Reden von Papst Franziskus als Anstoß einer politischen Kultur
der Compassion und des transversalen Dialogs*

Wenn ich von Peripherie spreche, spreche ich von Grenzen. Normalerweise bewegen wir uns in Räumen, die wir auf irgendeine Weise kontrollieren. Das ist das Zentrum. [...] Es ist eine Sache, die Wirklichkeit vom Zentrum her zu sehen, und eine andere Sache, sie vom äußersten Ort her zu sehen, an den du gelangt bist. [...] Die Wirklichkeit sieht man besser von der Peripherie als vom Zentrum aus.¹

Der Aufruf, an die gesellschaftlichen und existenziellen Peripherien zu gehen und von dort einen neuen Blick auf die Wirklichkeit zu gewinnen, bildet ein Grundmotiv im Pontifikat von Papst Franziskus. Wo die Gefahr wächst, die Kontrolle schwindet und Menschen auf ihr «nacktes Leben» reduziert sind, gerade dort wird deutlich, worauf es wirklich ankommt. Was heißt das für ein Europa, das sich lange als Zentrum verstanden hat und das zurzeit eine tiefe Krise durchläuft? Das Bild der Europäischen Union als Modell von Demokratie, Stabilität und Rechtssicherheit, von freiem Handel und einer immer tieferen, Wohlstand und Frieden sichernden Integration hat Risse bekommen: Im Innern gibt es Anzeichen einer massiven sozialen, ökonomischen und politischen Desintegration und wachsender kultureller Ressentiments (bis hin zum möglichen Ausscheiden Griechenlands aus dem Euro, dem Referendum über die EU-Mitgliedschaft in Großbritannien, den Wahlerfolgen euroskeptischer Populisten). Militärische und terroristische Bedrohungen, hegemoniale Ansprüche und unkontrollierte politische Räume sind an Europa herangerückt. All diese Problemlagen verdichten sich im Schicksal der Flüchtlinge. Sie suchen Sicherheit, Frieden, Wohlstand und Freiheit in Europa und bestätigen darin die Attraktivität des europäischen Modells. Sie stoßen auf Grenzen und Zäune, Schlepper und Lager, finden sich in Lebensgefahr und auf das nackte Leben reduziert. Ihr Schicksal ist der

MARTIN KIRSCHNER, geb. 1974, Dr. theol. habil., ist Diakon im Zivilberuf und Dozent am Lehrstuhl für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Ernstfall der moralischen und politischen Krise Europas. Politisches Handeln und bürokratische Entscheidungen werden zu Fragen von Leben und Tod.

Kann in einer solchen Situation der Papst Orientierung stiften? Kann der Blick auf die Wirklichkeit Europas «von den Peripherien her» helfen, die vielbeschworene «Seele Europas» zu entdecken, die Zusammenhalt stiftet und gemeinsames Handeln über den «wohlverstandenen Eigennutz» hinaus ermöglicht? Die Stimme des Papstes hat in der europäischen Öffentlichkeit Gewicht: Er verbindet die «traditionelle» katholische Autorität seines Amtes mit der «unkonventionell-experimentellen» Ausstrahlung seiner Person. Er nutzt die öffentliche Resonanz in den Zentren der spätmodernen Mediengesellschaft, um der ethischen Autorität der Leidenden und Marginalisierten Geltung zu verschaffen. Er erreicht damit sehr unterschiedliche Milieus und politische Lager, er findet über Konfessions- und Religionsgrenzen hinweg Anerkennung und Beachtung. Was aber ist die Botschaft des Papstes an Europa?

Die erste und deutlichste Botschaft liegt darin, *wo* der Papst sich «positioniert»: Die erste Reise seines Pontifikats galt Lampedusa², jener süditalienischen Insel, an der tausende Bootsflüchtlinge übers Mittelmeer Europa erreichen – oder bei diesem Versuch ihr Leben lassen. Der erste Besuch eines europäischen Landes außerhalb Italiens galt Albanien: dem Armenhaus Europas mit einer muslimischen Mehrheit, das nach Jahren schärfster Unterdrückung der Religion heute ein Beispiel für das «friedliche Zusammenleben und die Zusammenarbeit von Angehörigen verschiedener Religionen» sei, so der Papst.³ Seine dortigen Äußerungen zum Dialog der Religionen konkretisieren die grundsätzlicheren Ausführungen in seinen Reden vor dem Europaparlament und dem Europarat.⁴ Der Besuch in Straßburg war auf die europäischen Institutionen beschränkt. Die unmittelbar folgende Reise galt der Türkei – am geografischen Rand Europas gelegen, zugleich ein wirtschaftliches und politisches Machtzentrum, spannungsreich zwischen Europa und Asien, Islam und säkularer Moderne, Orient und Okzident verortet.⁵ Mit Bosnien-Herzegowina hat der Papst aktuell das dritte muslimisch geprägte Land in Europa besucht. In dem Land, das bis heute unter dem Balkankrieg und seinen Folgen leidet, das für religiös-ethnische Konflikte, aber auch für das Zusammenleben der Religionen und die Chance eines offenen und toleranten Islam steht, zeichnet Franziskus die Vision von Sarajewo als einem «europäischen Jerusalem»⁶, wobei er die Verheißungen Jerusalems als Zentrum der monotheistischen Religionen anzielt, nicht die faktische Zerrissenheit. Die «Positionierung» dieser Reisen ist deutlich: die Priorität der Armen und Leidenden und die Bewegung an die Peripherie, die Begegnung mit dem religiösen Pluralismus und mit dem Islam, das Sichtbarmachen der Not, aber auch von gelingenden Modellen des Zusammenlebens und des Dialogs.

Im Folgenden werde ich die Reden des Papstes in drei Schritten auswerten, die von der Diagnose über die «Therapie» zu seiner Vision führen.

1. *Fluchtborg Europa: Die Diagnose der Müdigkeit*

Das menschliche Schicksal, die Hoffnungen und Enttäuschungen der Flüchtlinge, vor allem aber das Massengrab Mittelmeer werden oft mit dem Bild von der «Festung Europa» verbunden. Das Bild hat zwei Seiten: Es steht für Abschottung, Selbstbehauptung und Fremdenfeindlichkeit in Europa; es drückt aber auch aus, dass Europa für Menschen als «Fluchtborg» attraktiv ist, auf der Suche nach Sicherheit, Verlässlichkeit, Rechtsstaatlichkeit, Wohlstand. In diesem Sinn ist es Ausdruck eines Versprechens von (Rechts-) Schutz und Freiheit; ein Versprechen, das im Umgang mit den Flüchtlingen allzu oft gebrochen, ja pervertiert wird, indem die Wehrhaftigkeit sich gegen die Flüchtlinge statt gegen die Fluchtursachen richtet. Das Bild der Fluchtborg bringt aber auch zum Ausdruck, dass Europa mit seiner Verpflichtung auf Menschenrechte und Rechtssicherheit, auf Freiheit und Sozialstaatlichkeit in eine Defensive geraten ist. Europa wirkt «alt», verunsichert oder – wie der Papst in seinen Reden immer wieder formuliert – «müde», ja «unfruchtbar».⁷ Vor dem Europarat spricht er vom «Bild eines verletzten Europa», das seine Krisen nicht mehr mit der früheren Lebenskraft zu bewältigen wisse: «Ein etwas müdes, pessimistisches Europa, das sich durch die Neuheiten, die von anderen Kontinenten kommen, belagert fühlt.»⁸

Die Kritik des Papstes richtet sich dabei nicht gegen die Ideale und Werte Europas selbst, sondern zielt auf die innere Schwäche im Verfolgen dieser Werte. Vor dem Europaparlament diagnostiziert er, dass «die großen Ideale, die Europa inspiriert haben, ihre Anziehungskraft verloren zu haben [scheinen] zugunsten von bürokratischen Verwaltungsapparaten seiner Institutionen.» Dahinter erkennt er den Verlust einer «authentischen anthropologischen Orientierung», der in eine Nützlichkeits- und Wegwerfmentalität auch gegenüber Menschen an den Grenzen des Lebens führe. Die Vitalität und innere Kraft Europas bemisst sich nicht an Erfolg und Macht, sondern an der humanen Ausrichtung der Gesellschaft – und diese wiederum hat ihre Bewährungsprobe dort, wo Menschen in ihrem nackten Leben verwundbar sind: in der Flüchtlingspolitik an den Grenzen Europas wie in der Biopolitik an den Grenzen des Lebens.

Besonders deutlich wurde der Papst auf Lampedusa. Am anonymen Schicksal der Flüchtlinge und am stummen, unsichtbaren Tod der Ertrunkenen werde deutlich, dass wir den Schrei dieser «Brüder und Schwestern» nicht hören und dass der «Traum, mächtig zu sein, groß wie Gott», in eine «Kette von Fehlern, eine Kette des Todes» führt, bei der am Ende «alle und

niemand» verantwortlich scheinen, wenn das Blut des Bruders oder der Schwester vergossen wird. Gegen die «Globalisierung der Gleichgültigkeit», die uns «unempfindlich gegen die Schreie der Anderen macht» und uns lehrt, «an uns selbst zu denken»⁹, brauche es die Fähigkeit, das Elend der anderen affektiv an sich heranzulassen: «Wir sind eine Gesellschaft, die die Erfahrung des Weinens, des Mit-Leidens vergessen hat!» Die Fähigkeit, zu weinen und Mitleid zu empfinden, eröffnet Prozesse der Umkehr, führt zu einer neuen Sicht der Wirklichkeit, bedingt eine andere Ausrichtung des Verhaltens. Der Papst präsentiert kein politisches Programm, sondern wirbt um eine veränderte Wahrnehmung, die dann politisches Handeln motiviert und orientiert.

2. Europa als Baum: Anamnetische Sensibilität und hoffnungsvolle Zukunftsgestaltung im Horizont der Transzendenz Gottes und Würde des Menschen

Soweit die Diagnose. Mit welchen Maßstäben wird sie verknüpft? In seiner Rede vor dem Europaparlament kündigte der Papst eine «Botschaft der Hoffnung und der Ermutigung» an, verbunden mit dem Appell, dass «Europa seine gute Seele wiederentdeck[e]».¹⁰ Es gehe darum, «ein Europa aufzubauen, das sich nicht um die Wirtschaft dreht, sondern um die Heiligkeit der menschlichen Person, der unveräußerlichen Werte; das Europa, das mutig seine Vergangenheit umfasst und vertrauensvoll in die Zukunft blickt, um in Fülle und voll Hoffnung seine Gegenwart zu leben.»¹¹ Die «transzendente Würde» des Menschen ist das normative Zentrum des Politischen. Quelle einer humanen Ausrichtung des Politischen aber ist darüber hinaus die Fähigkeit zur Erinnerung, die Aufmerksamkeit gegenüber der Gegenwart und die utopisch-visionäre Kraft zur Zukunftsgestaltung. In der Rede vor dem Europarat führt Franziskus dies an einem Gedicht von Clemente Rebora aus, das einer Pappel mit ihren zum Himmel gestreckten Zweigen, mit festem Stamm und tiefen Wurzeln gilt. Europa habe sich «immer nach oben hin ausgestreckt, [...] bewegt von einem unersättlichen Sehnen nach Erkenntnis, Entwicklung, Fortschritt, Frieden und Einheit.» Die Voraussetzung dafür aber sei die «Festigkeit des Stammes und [...] Tiefe der Wurzeln», ein Zusammenhang, der sich einer «isolierten wissenschaftlichen Mentalität» entziehe: «Um der Zukunft entgegenzugehen, bedarf es der Vergangenheit, braucht es tiefe Wurzeln und bedarf es auch des Mutes, sich nicht vor der Gegenwart und ihren Herausforderungen zu verstecken.»¹² Erinnerung und Tradition seien dabei nicht als ein «bloßes museales Vermächtnis der Vergangenheit» zu verstehen, sondern als aktive Hinwendung zum kulturellen Erbe, das man «durch die tägliche Übung des Gedächtnisses lebendig erhalten muss». Nur so ist Europa in der Lage, auch heute «die Kultur zu inspi-

rieren und seine Schätze der gesamten Menschheit zu erschließen.»¹³ Damit zeichnet der Papst eine Alternative gegenüber den beiden Tendenzen, die das europäische Projekt von innen gefährden: rückwärtsgewandte religiöse Traditionalismen und Fundamentalismen einerseits, ein geschichtsloser und religionsfeindlicher Szientismus andererseits, der keine Orientierung und utopische Vision kennt und sich daher auf technokratische und funktionale Lösungsansätze beschränkt. Die Nostalgie der Traditionalisten und die technologische Stückwerk-Arbeit der Bürokratie verwalten den Bestand der Vergangenheit bzw. der Gegenwart und besetzen Räume. Der Papst plädiert dagegen für eine Wiederentdeckung humaner politischer Visionen, die gemeinsames Handeln motivieren und orientieren können, die «Prozesse eröffnen»¹⁴. Dies verbindet lebendige Erinnerung, die Wahrnehmung und Wachsamkeit des Gewissens, den Mut zur politischen Vision. Diese Vision möchte ich abschließend umreißen.

3. Gastfreundliches Haus der Begegnung: Die Vision lebendiger Multipolarität und dialogischer Transversalität

Mit dem Motiv der «Multipolarität» wendet sich der Papst gegen «geopolitisch-hegemonische Reduktionismen», die Europa von einer einheitlichen Identität oder einer überschaubaren Polarität her definieren, z. B. vom Ost-West-Gegensatz her. Begreift man Europa als eine multipolare Größe, dann konstituiert sich eine gemeinsame Identität aus komplexen Begegnungs- und Konfliktgeschichten, in denen es aufbauende wie auch zersetzende Spannungen gibt, die «zwischen vielfältigen kulturellen, religiösen und politischen Polen» auftreten, sich dabei keinesfalls mit Ländergrenzen decken.¹⁵ Es kommt dann auf den kreativen und konstruktiven Umgang mit dieser Vielfalt an, um Einheit und Frieden im lebendigen Zusammenspiel der Unterschiede zu ermöglichen.

Das Motiv der «Transversalität» in der Rede vor dem Europarat steht für ein entgrenztes, für die Anderheit des Anderen geöffnetes Verständnis von Dialog.¹⁶ Kriterien, Spielregeln, Grenzen des Dialogs lassen sich nicht im Vorhinein bestimmen, es gibt ein wechselseitiges Sich-Durchdringen der Differenzen auf unterschiedlichen Ebenen: politisch, religiös, kulturell, zwischen den Generationen, Nationalitäten, Diskursen. Das bedeutet einen Abschied von «Reinheitsvorstellungen» im öffentlichen Diskurs: Er funktioniert nicht «rein vernünftig», «rein modern», erst recht nicht «rein christlich». Weder die Säkularität oder ein bestimmter europäischer Weg durch die Moderne, weder Laizismus noch das Christentum oder ein politischer Liberalismus können die Regeln vorweg bestimmen, denen Dialog und Diskurs zu folgen haben. Die Begegnung mit dem Anderen und Fremden

fügt sich nicht in einen vorgefassten Rahmen. Europa ist selbst wieder zu einem Kontinent der Einwanderer geworden. Das führt auch zu einer Neubestimmung der Rolle von Religion(en) in der Öffentlichkeit.¹⁷

Die moderne Definitionsmacht über das Rationale und Legitime gerät in einer solchen Situation an ihre Grenzen. Sie erweist sich als ohnmächtig und sprachlos gegenüber religiösen, traditionalistischen, regionalistischen oder nationalistischen Akteuren, die Europa derzeit infrage stellen. Die in Brüssel dominante Kultur der Rationalisierung, der Nüchternheit und der politischen Neutralisierung religiöser, nationaler, regionaler Identitäten ist konfrontiert mit kulturellen und historisch tief verwurzelten Konflikten wie auch mit neuen Formen «heißer Religion», die von den Migranten mitgebracht werden. Europa ist herausgefordert von einer hochemotionalen Politik der verletzten Identität und Würde, der Ressentiments und Vorbehalte, von fremdenfeindlicher Selbstbehauptung und Ängsten auf der einen Seite, denen bei den Migranten Traumatisierungen und konkurrierende Narrative, starke und zugleich prekäre Gruppenidentitäten gegenüberstehen. Diese sind in erheblichem Maß religiös und kulturell bestimmt. Das wirft Fragen nach einem friedlichen Zusammenleben auf. Formale Verfahren, eine säkulare Rahmenordnung und ein geteilter Minimalkonsens allein reichen dazu nicht aus. Sie setzen eine grundsätzliche Übereinstimmung und Identifikation mit dem Gemeinwesen voraus. Neutralität können sich diejenigen leisten, die mit dem *status quo* zufrieden sind, die sich mit ihrem Selbstverständnis und Prinzipien im «Grundkonsens» repräsentiert sehen oder für die ihre religiösen Überzeugungen und gemeinschaftlichen Identitäten nicht so wichtig sind. Derzeit erleben wir aber, dass die unhinterfragten Voraussetzungen und Selbstverständlichkeiten europäischer politischer Kultur(en) und Identität(en) neu und grundsätzlich zur Debatte stehen. Es braucht die öffentliche Kontroverse um politische Fragen der Anerkennung und der Identität. Damit stehen konfliktreiche, hochemotionale Auseinandersetzungen an, die nicht von neutralem Boden aus entschieden, an Gerichte oder Bürokrationen delegiert werden können.

In diesen Konflikten setzt der Papst erstens auf ein emotionales Pathos der Compassion,¹⁸ das damit beginnt, an die Peripherien zu gehen, aktiv hinzuschauen, sich berühren zu lassen und sichtbar zu machen, wo Menschen in Not sind. Gegen die politischen Emotionen der religiös-weltanschaulichen Fundamentalisten und der politischen Populisten, gegen die «insularen», «mediterranen» und «austeritätspolitischen» Ressentiments, die Europa derzeit zu zerbrechen drohen und nicht nur die Flüchtlingspolitik lahmlegen, braucht es eine Erneuerung des Humanismus und einer Politik der Menschenrechte, die ihrerseits aus starken emotionalen und affektiven Ressourcen schöpft. Zweitens setzt der Papst auf einen entgrenzten, «transversalen» Dialog der Religionen, in dem diese ihre eigenen humanen Res-

sourcen mobilisieren. Normative Grundlegung und kriterielle Ausrichtung eines solchen Dialogs scheint der Papst vor allem der direkten Begegnung der Menschen, der Orientierung der Glaubenden an der Heiligkeit Gottes und des Menschen zuzutrauen – weniger abstrakten Kriterien oder der säkularen Rechtsordnung (die er gleichwohl anerkennt).¹⁹ Die Perspektiven lassen sich zusammenfassen in der Vision eines Europa, das in Öffnung und Gastfreundschaft «jene geistige Jugend wiederfindet, die es fruchtbar und bedeutend gemacht hat.» Es brauche eine «Art ‹neuer Agora› [...], in der jede zivile und religiöse Instanz – obschon in der Trennung der Bereiche und in der Verschiedenheit der Positionen – sich frei den anderen gegenüberstellen kann, ausschließlich bewegt von der Sehnsucht nach Wahrheit und dem Wunsch, das Gemeinwohl aufzubauen.»²⁰ Dass eine solche Vision gelingt und sich nicht als naive Utopie erweist, liegt dann zuerst in der Verantwortung der Religionen und religiösen Gemeinschaften selbst und kann nicht an die säkulare Rahmenordnung delegiert werden. Die Religionen müssen ihre humanisierende Kraft, ihr Zeugnis von der Unverfügbarkeit Gottes und der Würde jedes Menschen aus den eigenen Traditionen gewinnen und im Zusammenleben mit Nichtglaubenden und Andersglaubenden bewähren. Der Blickwechsel vom rational, rechtlich und bürokratisch verwalteten Zentrum hin zum gefährdeten Leben an den Peripherien, aber auch zu den Aufbrüchen, die dort gewagt werden, zum Dialog der «communities», der Lebensformen, der konkurrierenden Narrative und Identitäten ist riskant. Ich halte ihn für unausweichlich, damit ein «alt gewordenes» Europa zu neuer Kraft, zu humanen Visionen und auch zu einer religiösen Erneuerung findet. Verantwortbar ist eine solche Umkehr aber nur, wenn der Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen mit der unbedingten und grundlegenden Anerkennung der Religionsfreiheit, der autonomen Vernunft sowie einer fairen und säkularen Verfahrensordnung einhergeht. Eine Kultur der Compassion und des transversalen Dialogs setzt damit weitreichende Umkehr- und Lernprozesse bei religiösen wie säkularen Akteuren voraus.

ANMERKUNGEN

¹ PAPST FRANZISKUS in einem Interview mit der argentinischen Straßenzeitung «Carcova News» vom 13.03.2015, vgl. http://www.larcovanews.com.ar/pdf/La_Carcova_news_02.pdf (eigene Übersetzung). Ich zitiere auch die offiziellen Papstdokumente im Folgenden nach dem Internet, da sie dort am einfachsten und in den geläufigsten Sprachen nachzuschlagen sind. Alle Links wurden zuletzt am 15.06.2015 abgerufen. – Den Anstoß des Papstes für eine neue politische Kultur kann ich hier nur umreißen, eine umfangreichere Ausarbeitung soll in Kürze folgen.

² Vgl. zum Besuch von Papst Franziskus auf Lampedusa am 08.07.2013: <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/travels/2013/inside/documents/papa-francesco-lampedusa-20130708>.

html. Nach dem Besuch in Bosnien erläuterte der Papst seine Reiseprioritäten: «Das ist ein Zeichen. Ich möchte die Europabesuche von den kleinsten Ländern aus beginnen, und die Balkanländer sind gemarterte Länder, sie haben so viel gelitten! Ja, sie haben so viel gelitten... Und deshalb gebe ich ihnen den Vorzug.» (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150606_sarajevo-conferenza-stampa.html).

³ Vgl. die *Ansprache vor Behördenvertretern im Präsidentenpalast in Tirana* vom 21.09.2014: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140921_albania-autorita.html.

⁴ Diese Reden haben ein besonderes Gewicht, da sie ins Grundsätzliche gehen und eine Vision für Europa und für die öffentliche Rolle der Religion entwerfen. Vgl. <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/travels/2014/outside/documents/papa-francesco-strasbourg-2014.html>.

⁵ Vgl. <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/travels/2014/outside/documents/papa-francesco-turchia-2014.html>.

⁶ Vgl. <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/events/event.dir.html/content/vaticanevents/de/2015/6/6/viaggioapostolicosarajevo.html>.

⁷ Am deutlichsten in seiner *Rede vor dem Europaparlament*: «Von mehreren Seiten aus gewinnt man den Gesamteindruck der Müdigkeit, der Alterung, die Impression eines Europas, das Großmutter und nicht mehr fruchtbar und lebendig ist.»

⁸ *Ansprache von Papst Franziskus an den Europarat*, Straßburg, 25.11.2014 (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasbourg-consiglio-europa.html).

⁹ *Predigt von Papst Franziskus*, Sportplatz «Arena» in Salina, Lampedusa, 08.07.2013 (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html).

¹⁰ *Ansprache des Heiligen Vaters an das Europaparlament*, Straßburg, 25.11.2014 (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasbourg-parlamento-europeo.html).

¹¹ Ebd. Der Parlamentspräsident MARTIN SCHULZ hat die Rede auf zwei Grundaussagen gebracht: «Der Papst hat eigentlich zwei Botschaften vermittelt: Setzt die Würde des Menschen in den Mittelpunkt eures Handelns, denn das ist die Seele Europas. Um sie aber glaubwürdig zu machen, reformiert eure Institution – weil eure Institution von vielen Menschen immer mehr als anonyme Macht wahrgenommen wird, die mit dieser Seele nichts mehr zu tun hat.» (<http://www.domradio.de/themen/papst-franziskus/2014-11-26/eu-parlamentspraesident-lobt-papstrede>)

¹² *Ansprache von Papst Franziskus an den Europarat*.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. *Apostolisches Schreiben vom 24.11.2013 über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute Evangelii gaudium* [=EG] Nr. 222–225 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194).

¹⁵ *Ansprache von Papst Franziskus an den Europarat*.

¹⁶ Der Papst entwickelt den Begriff nicht systematisch, gleichwohl misst er ihm einen hohen Stellenwert zu. Dies hat er bei der Pressekonferenz auf dem Rückflug von Straßburg nach Rom deutlich gemacht: «Die Tatsache der Transversalität ist wichtig. In den Gesprächen mit jungen Politikern verschiedener Parteien und Nationen im Vatikan habe ich gesehen, dass sie «in einem anderen Ton» sprechen, der nach der Transversalität strebt: Das ist ein Wert! Sie haben keine Angst, über die persönliche Partei-Zugehörigkeit hinauszugehen, ohne sie zu verleugnen, sondern hinauszugehen, um einen Dialog zu führen. Und sie sind mutig! Ich glaube, das müssen wir nachahmen; und auch den Dialog zwischen den Generationen. Dieses Hinausgehen, um Personen anderer Zugehörigkeiten zu begegnen und einen Dialog zu führen: Europa braucht das, heute.» (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasbourg-conferenza-stampa.html)

¹⁷ Vgl. Regina POLAK – Wolfram REISS (Hg.), *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven*, Göttingen 2015, 9.

¹⁸ Der Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes entspricht eine Praxis der Barmherzigkeit, die weitreichende politische und ekklesiologische Implikationen hat. Mit der Formulierung «Politik der Compassion» spiele ich auf die Formulierung der «Compassion» als «Weltprogramm des Christentums» an, wie sie von Johann Baptist Metz und in einem Schulprojekt der Erzdiözese Freiburg entwickelt wurde: Johann Baptist METZ – Lothar KULD – Alfred WEISBROD (Hg.), *Compassion – Weltprogramm des Christentums: Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg – Basel – Wien 2000.

¹⁹ Vgl. dazu EG 238–258, hier bes. 250–254. «Im Dialog erkennt und entwickelt man eine spirituelle Gemeinsamkeit, die eint und die hilft, die sittlichen Werte – die großen sittlichen Werte! –, die Gerechtigkeit, die Freiheit und den Frieden zu fördern. Der Dialog ist eine Schule der Menschlichkeit und ein Erzeuger von Einheit, der hilft, eine auf Toleranz und gegenseitige Achtung gegründete Gesellschaft aufzubauen.» (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150606_sarajevo-incontro-ecumenico.html)

²⁰ So das Schlussplädoyer der *Ansprache von Papst Franziskus an den Europarat*.

MARTIN SCHNEIDER – HANS TREMMEL · MÜNCHEN

AUCH FLÜCHTLINGE HABEN RECHTSANSPRÜCHE

Was aus sozialemethischer Sicht im Asylrecht geboten ist

Das grundlegendste Menschenrecht ist das «Recht, Rechte zu haben».¹ Mit diesem Diktum brachte Hannah Arendt auf den Punkt, dass für den Einzelnen Menschenrechte nur dann einen Wert haben, wenn er einer Rechtsgemeinschaft angehört, die ihm seine Rechte auch wirklich garantiert. Staatenlose sind demgegenüber der Gefahr ausgesetzt, faktisch weitgehend rechtlos zu sein. Denn Flüchtlinge sind zwar grundsätzlich wie alle Menschen Träger von Menschenrechten, solange sie sich aber zwischen den Staaten bewegen, gibt es kaum eine verbindliche Instanz, die ihre Rechtsansprüche durchsetzen kann oder will. Die zumeist dramatischen Umstände im Herkunftsland haben sie zur Flucht gezwungen, so dass von dort keine Unterstützung zu erwarten ist. Gleichzeitig ist der Schutzrechte gewährende Aufnahmestaat oder wenigstens ein sicheres Transitland noch nicht gefunden.

Neben einer an der Menschenwürde orientierten Migrationspolitik und einer Fluchtursachenbekämpfung, die den Namen verdient, könnte ein individuelles Menschenrecht auf Asyl eine Antwort der Staatengemeinschaft auf den Überlebenskampf von Millionen Flüchtlingen weltweit darstellen. Welche aktuellen Herausforderungen sich für die Flüchtlingsproblematik aus der sozialemethischen Perspektive ergeben, soll im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen. Wir konzentrieren uns dabei auf das deutsche und damit verknüpft europäische Asylrecht. Ausgehend von der Neujustierung des Asylrechts in Deutschland zeigen wir zum einen auf, wie fragil die Rechtsansprüche von Flüchtlingen sind. Zum anderen wollen wir die normativen Voraussetzungen für ein Asylrecht hervorheben, das einen Wandel von einem rein innerstaatlichen Verständnis zu einer staatenübergreifenden, europäischen Gesamtregelung vollzieht.

MARTIN SCHNEIDER, geb. 1971, Dr. theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für christliche Sozialemethik der LMU München und Lehrbeauftragter an der Katholischen Stiftungsfachhochschule München, Abt. Benediktbeuern.

HANS TREMMEL, geb. 1963, Dr. theol., ist Professor für Theologie und Ethik an der Katholischen Stiftungsfachhochschule München, Abt. Benediktbeuern. Er ist Vorsitzender des Diözesanrats der Katholiken der Erzdiözese München und Freising.

1. Ein moralischer Fortschritt: Das einklagbare Menschenrecht auf Asyl

Die internationale Staatengemeinschaft hat nach dem Zweiten Weltkrieg auf die besondere Schutzbedürftigkeit von Flüchtlingen reagiert. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) vom 10.12.1948 ist das Recht eines jeden verbrieft, «in anderen Ländern vor Verfolgung Asyl zu suchen und zu genießen» (Art. 14 Abs. 1). Die AEMR ist jedoch kein rechtsverbindlicher Vertrag. Zudem besitzen die Vereinten Nationen nicht die notwendigen Kompetenzen und Sanktionsmöglichkeiten, um das Menschenrecht auf Asyl tatsächlich durchzusetzen. Es bleibt den einzelnen Staaten vorbehalten, inwieweit sie die Grenzen für Flüchtlinge öffnen. Die Asylgewährung ist damit weiterhin ein Gnadentat der souveränen Staaten, jedoch kein individuelles Menschenrecht für Verfolgte.

Genau aus diesem Grund ist es so bedeutsam, dass die Bundesrepublik Deutschland das individuelle Recht auf Asyl in den Grundrechtskatalog aufgenommen hat. «Politisch Verfolgte genießen Asylrecht», so heißt es in Art. 16 GG.² Dieses Asylgrundrecht bedeutete einen «Höhepunkt in der Asylrechtsentwicklung»³, weil erstmals das personengebundene Anspruchsrecht auf Asyl in einer nationalen Verfassung verankert wurde. Ob jemandem Asyl gewährt wird, wurde damit der «Willkür staatlicher Gnade oder Ungnade entzogen».⁴ Gefolterte, vergewaltigte, ihrer Meinung beraubte und unterdrückte Menschen erhielten einen individuellen Rechtsanspruch auf Schutz und lebensnotwendige Subsistenzgrundlagen.

Ob diese Sätze nach der Grundgesetzänderung im Jahr 1993 immer noch gelten, ist eine Frage, der wir unten nachgehen. Nicht eingehen können wir hier auf die Frage, welche Konsequenzen sich aus dem individuellen Anspruchsrecht auf Asyl für das Völkerrecht ergeben müssten.

2. Die Relevanz der Frage, was eine Person zum Flüchtling macht

Die Tatsache, dass für das deutsche Asylrecht der Begriff der politischen Verfolgung eine so zentrale Rolle spielt, führt uns zunächst zur allgemeinen Frage, was eine Person zu einem Flüchtling macht. Für Menschen, die fliehen müssen, ist die Definition der Fluchtgründe nicht unbedeutend. Je nachdem wie die Merkmale definiert werden, wird Asyl gewährt oder nicht.

Zunächst gilt: Flucht ist ein Migrations-Vorgang, bei der eine Person ihren Lebensmittelpunkt nicht freiwillig verlegt. Wer sich aus Gründen der Arbeit, des Studiums, der Familienzusammenführung oder wegen der schöneren Gegend auf den Weg macht, ist kein Flüchtling. Er fühlt sich vom Zuwanderungsland lediglich angezogen. Man spricht deshalb von Pull-Faktoren. Zum Flüchtling wird, wer verfolgt oder vertrieben wird, wer sich aus

welchen Umständen auch immer unerträglichen Push-Faktoren ausgeliefert sieht.

Rechtlich maßgeblich für die Definition der Fluchtgründe ist nach wie vor die Genfer Flüchtlingskonvention (GFK) von 1951. Dort wird in Art. 1 Abs. 2 die Flüchtlingseigenschaft einer Person zuerkannt, deren Leben oder Freiheit «wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung» bedroht ist.

Zur eingegrenzten Definition der GFK muss heute ein mit weiteren Kriterien angefüllter Flüchtlingsbegriff hinzutreten, der die Verfolgungsgründe nicht auf individuelle politische Verfolgung reduziert, sondern «alle Arten von Fluchtursachen wie Kriegshandlungen, Hungersnöte, Naturkatastrophen, Klimaveränderungen sowie wirtschaftliche Not und Armut»⁵ berücksichtigt. Der Leidensdruck mag sehr subjektiv sein, warum Menschen auf ungünstige politische, wirtschaftliche, soziale, demographische und ökologische Bedingungen mit Migration reagieren. Objektiv aber verbindet sie die legitime Hoffnung auf ein besseres Leben fern der Heimat. Die in der öffentlichen Diskussion verbreitete Abgrenzung zwischen *politisch Verfolgten* einerseits und *Wirtschaftsflüchtlingen* bzw. *Armutsmigranten* andererseits ist nicht so einfach, wie es scheint. Die daraus abgeleitete moralische Bewertung ist ohnehin in hohem Maße ungerecht.

Im aktuellen deutschen Flüchtlingsrecht ist eine gewisse Flexibilität in der Anerkennung von Fluchtgründen erkennbar. Neben dem eigentlichen *Asylrecht* nach Art. 16 a GG gibt es den *Flüchtlingsschutz* (§ 3 AsylVfG in Verbindung mit § 60 Abs. 1 AufenthG) und das *Abschiebungsverbot* (sog. subsidiärer Schutz; § 4 AsylVfG in Verbindung mit § 60 Abs. 2, 3, 5 oder Abs. 7 AufenthG).⁶ Damit verknüpft ist eine Ausweitung der Flüchtlingseigenschaft.

1. Das *Grundrecht auf Asyl* gilt allein für individuell politisch Verfolgte, d. h. für Personen, die eine staatliche Verfolgung erlitten haben bzw. denen eine solche nach einer Rückkehr in ihr Herkunftsland droht.

2. Weiter gefasst ist der Anwendungsbereich für den *Flüchtlingsschutz*. Neben den Merkmalen der GFK wird z. B. das Geschlecht als Verfolgungsgrund anerkannt. Außerdem muss die Verfolgung nicht zwangsläufig von einem Staat, sondern kann auch von nichtstaatlichen Akteuren ausgehen. Die Rechtsfolgen des Flüchtlingssschutzes sind weitgehend dieselben wie bei der Anerkennung als politischer Flüchtling.

3. Weil auch der Flüchtlingssschutz nach der GFK nicht alle Situationen erfasst, in denen Gefahr für Leib und Leben besteht, wurde der Schutz vor Verfolgung weiterentwickelt. Insbesondere bei drohender Folter, Todesstrafe, unmenschlicher oder erniedrigender Strafe oder Behandlung sowie anderen konkreten Gefahren für Leib, Leben oder Freiheit gilt das *Abschiebeverbot bzw. der subsidiäre Schutz*. Eine Person, bei der ein Abschiebungsverbot

festgestellt wurde, erhält eine einjährige, verlängerbare Aufenthaltserlaubnis. Bei wem auch dies nicht festgestellt wurde, kann eine Duldung erhalten.

Aus ethischer Perspektive bleibt festzuhalten: Flüchtlinge sind *unfreiwillige* Migranten, also Menschen, die gezwungen wurden, ihre Heimat zu verlassen. Der Wandel von Fluchtursachen macht es notwendig, den Anwendungsbereich für die Zuerkennung der Flüchtlingseigenschaften weiter zu fassen als bei der traditionellen Anerkennung als politisch Verfolgter üblich. Das Problembewusstsein für bisher vernachlässigte Menschenrechtsverletzungen muss geschärft und «das Gespür für Verfolgungsgründe»⁷ verfeinert werden. Zum Teil ist dies ja bereits geschehen. Die strittigste Frage wird allerdings sein, ob Not ein für das Asylrecht oder den Flüchtlingsschutz hinreichender Fluchtgrund ist. Dafür spricht, dass Leib und Leben nicht nur durch Verfolgung, Folter etc. bedroht wird, sondern auch durch Armut und Hunger. Überdies dürfte klar sein, dass es letztlich auch in diesem Fall um elementare Daseinsansprüche und damit um Menschenrechte geht.⁸ Die Frage wird also nicht sein, ob Deutschland sich mit seinem individuellen Asylrecht übernommen hat, sondern wie die weltweite Staatengemeinschaft auf die Realität der eklatanten Menschenrechtsverletzungen und die krass ungleichen Lebensverhältnisse reagieren kann. Immer gefährlichere Wege werden in Kauf genommen, um dem Elend zu entfliehen und nach Europa zu gelangen. Statt sich durch rigide Maßnahmen vor ihnen abzuschotten und sie in die «Illegalität» zu zwingen,⁹ wird es vor allem aus menschenrechtlicher Sicht immer vordringlicher, weitere Möglichkeiten auszuloten, wie Menschen legal zuwandern können. Relativ einfach dürfte es sein, Kriterien und Quoten für diejenigen zu definieren, von denen der hiesige Arbeitsmarkt profitiert. Eine Willkommenskultur wird hier durch nationale Egoismen gesteuert. Das aber reicht nicht, denn eine ganz andere normative Herausforderung stellen die Millionen Menschen dar, die sich nicht utilitaristisch vereinnahmen lassen, weil sie schlicht auf unsere Hilfe angewiesen sind, wenn sie vor den Toren Europas ums nackte Überleben kämpfen. Aus dem unbedingten Hilfegebot für diese Notleidende ergibt sich gleichzeitig der Auftrag, die Fluchtursachen in den Herkunftsländern zu bekämpfen und sich dort redlich für bessere Lebensperspektiven einzusetzen.

3. Die Einschränkung des Flüchtlingsschutzes durch den Asylkompromiss von 1993

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass Differenzierungen und Kategorisierungen auf ethischen Vorentscheidungen beruhen und ethisch relevante Konsequenzen haben. Das Spannungsfeld zwischen dem Anspruchsrecht auf Zutritt durch (politisch) Verfolgte und dem berechtigten Eigeninteresse (souveräner) Staaten, diesen zu reglementieren, lässt sich nicht leugnen.

Die Forderung, vermeintliche Flüchtlingsströme eindämmen zu können, bildete auch den Hintergrund für die Diskussion um die deutsche Asylpolitik Anfang der 1990er Jahre.

Drittstaatenregelung und Dublin-Verordnung

Nachdem seit Ende der 1980er Jahre die Asylbewerberzahlen in Deutschland stark anstiegen¹⁰, verfestigte sich in Politik und Öffentlichkeit die Auffassung, dass die «Flut» von Asylbewerbern nur durch eine Änderung des Grundgesetzes zurückgedrängt werden kann. Mitte 1993 wurde schließlich Art. 16 a in das Grundgesetz aufgenommen und das Asylverfahrensgesetz novelliert. In ethischer Hinsicht bestand die wichtigste Neuregelung darin, dass nicht mehr allein der *Fluchtgrund*, sondern auch der *Fluchtweg* das Asylverfahren bestimmt.¹¹ Auf das Asylrecht kann sich seitdem nicht mehr berufen, wer aus einem als sicher eingestuften Herkunftsland oder wer über einen sog. sicheren Drittstaat eingereist ist (Art. 16 a Abs. 2 GG). Da Deutschland nur von sicheren Staaten umgeben ist, kann hier eine Anerkennung als Asylberechtigter nur erhalten, wer auf dem Luft- oder dem Seeweg kommt oder bei dem der Fluchtweg nicht eindeutig zu klären ist (Schleuserproblematik). Dies ist auch der Grund, warum die Bedeutung des Flüchtlingschutzes und die Feststellung des subsidiären Schutzes zugenommen haben. Die Drittstaatenregelung gilt hier nämlich nicht. Der Schutz nach Art. 16 a GG ist faktisch nicht mehr relevant. Nicht einmal für ein Prozent der Asylsuchenden und Flüchtlinge wird dieser gewährt.

Zudem schuf der Gesetzgeber mit Art. 16 a Abs. 5 GG «die nationale Grundlage für eine Asylrechtsharmonisierung in Europa». Sie ermöglichte die Ratifizierung der Dublin-Verordnung.¹² In dieser sind die Kriterien und Verfahren bestimmt, welcher EU-Staat für die Durchführung eines Asylverfahrens zuständig ist. Damit soll erreicht werden, dass die Asylantragstellung innerhalb der EU nur in einem Land und nicht parallel oder nacheinander in verschiedenen Staaten erlaubt ist. Für viele Asylsuchende in Deutschland hat dies zur Konsequenz, dass ihr Asylantrag nicht bearbeitet wird und stattdessen die Rückschiebung in ein anderes EU-Land ansteht.¹³

Fazit: Mit der staatenübergreifenden Regelung der «sicheren Drittstaaten» und der sicheren Herkunftsländer wurde die Inanspruchnahme des deutschen Asylverfahrens erschwert bzw. nahezu verunmöglicht. Die Ausrichtung auf eine europäische Kooperation reduzierte «die asylrechtliche Schutzverantwortung der Bundesrepublik Deutschland auf eine Teilverantwortung».¹⁴

Europäisches Grenzmanagement

Der Anspruch der EU-Mitgliedstaaten die Kontrolle über die Flüchtlingsbewegungen zu behalten, hat den Aufwand für das Grenzmanagement stei-

gen lassen. Zudem wurden über Rücknahmeabkommen, Mobilitätspartnerschaften und Nachbarschaftspolitik Staaten außerhalb der EU in die «Flüchtlingsabwehr» miteingebunden. Die Folge ist, dass es auch für politisch Verfolgte kaum noch möglich ist, auf legale Weise das Territorium der EU zu erreichen. Dies hat wiederum zur Konsequenz, dass sich immer mehr Menschen in die Hände von verbrecherischen Schlepperbanden begeben, um es doch nach Europa zu schaffen.

Das grundlegende ethische Problem besteht somit in der zunehmenden Verlagerung des Verfahrens vom Rechtsweg auf rein polizeiliche Maßnahmen.¹⁵ Im Mittelpunkt steht nicht mehr die Frage, wie ein Ort der Zuflucht geschaffen und Menschen zu ihrem Recht verholfen wird, der Fokus ist auf Abschreckung, Kontrolle und baldige Abschiebung gerichtet.¹⁶

4. Der bleibende Anspruch des Menschenrechts auf Asyl

Auch wenn es gravierenden Einschränkungen unterworfen wurde, beruht das deutsche und damit verknüpft das europäische Asylrecht immer noch auf anspruchsvollen normativen Voraussetzungen. Art. 16 a Abs. 1 GG gewährt politisch Verfolgten weiterhin das Recht auf Asyl. Auch die «Drittstaatenregelung» muss sich daran messen lassen. Sie kann und darf nur bei Flüchtlingen angewendet werden, die aus einem Drittstaat kommen, in dem die GFK, die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) und damit rechtsstaatliche Mindestanforderungen gelten und angewendet werden.¹⁷ In der Praxis zeigen sich jedoch in den einzelnen Mitgliedstaaten deutliche Unterschiede in der Handhabung des Asylrechts und in der Gewährung von Flüchtlingsschutz.¹⁸ Einige EU-Länder führen kein angemessenes Asylverfahren durch und bringen die Flüchtlinge nicht in angemessener Weise menschenwürdig unter. So haben der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) und das deutsche Bundesverfassungsgericht (BVerfG) untersagt, dass Flüchtlinge nach Griechenland zurückgeschickt werden, weil dort ihre nach EU-Normen vorgesehene Behandlung nicht gewährleistet ist.¹⁹ Die Gerichte haben deutlich gemacht: Der unbedingte Schutz der Menschenwürde hat Priorität vor der Frage, wer wo zum ersten Mal europäischen Boden betreten hat. Damit wurden die Rechte von Flüchtlingen gestärkt. Eine weitere notwendige Konsequenz aber wäre, dass ihr Rechtsschutz deutlicher garantiert und die Einspruchsmöglichkeiten gegen eine Abschiebung verbessert werden.²⁰

Auch an den europäischen Außengrenzen sind Flüchtlinge keine rechtlosen Personen. So sind z. B. «Push-back-Operationen» verboten, in denen auf hoher See Flüchtlingsboote zurückgedrängt werden, ohne zu prüfen, ob den Betroffenen dann Menschenrechtsverletzungen drohen. Der EGMR hat

nachdrücklich daran erinnert, dass bei Maßnahmen zum Schutz der EU-Außengrenzen die Menschenrechte unbedingt beachtet werden müssen.²¹

Eine weitere normative Voraussetzung der europäischen Flüchtlingspolitik ist, dass sich die EU-Mitgliedsländer als ein solidarischer Raum verstehen, in dem die Lasten angemessen verteilt werden. Auch diese Annahme hält dem Realitätstest nicht stand. Die Solidarität unter den EU-Ländern ist auch deshalb gering, «weil diejenigen EU-Länder, die keine Außengrenzen haben und damit mit weniger Flüchtlingen konfrontiert sind, weder bereit sind, die Länder, die die Hauptlast tragen, angemessen finanziell zu unterstützen, noch ihnen bestimmte Flüchtlingskontingente abzunehmen.»²² Die Diskussion darüber ist mittlerweile in Gang gekommen. Allerdings muss beachtet werden, dass es bei der institutionalisierten Verteilung von Menschen nicht zu neuerlichen Menschenrechtsverletzungen kommt.

5. Das Recht auf Teilhabe: Integration fördern statt abschrecken

Über die zugangsrechtlichen Aspekte hinaus stellt sich aus sozialetischer Perspektive die Frage, welche Zukunftsperspektiven Menschen gegeben werden, die sich als Flüchtling und Asylbewerber in Deutschland «aufhalten».

Auch hier müssen wir mit einem ernüchternden Befund beginnen. Das deutsche Asylverfahren will die Integration und Inklusion von Flüchtlingen eher behindern als fördern. Die Annahme ist, Asylsuchende halten sich nur für einen kurzen Zeitraum in Deutschland auf, nämlich solange die Fluchtgründe in ihrem Heimatland bestehen. Echte Integrationsmaßnahmen würden die Rückkehrbereitschaft eher konterkarieren. So hat der Gesetzgeber im Asylbewerberleistungsgesetz (AsylLG) festgelegt, dass es während eines zügig durchgeführten Asylverfahrens nicht erforderlich ist, weitergehende Leistungen zur Teilhabe am gesellschaftlichen Leben zu bewilligen. Die Leistungen nach dem AsylLG sind daher im Vergleich zur Sozialhilfe deutlich abgesenkt.

Im Hinblick auf die Menschenwürde muss jedoch die Frage erlaubt sein, ob die Sicherung des Existenzminimums nicht auch dann gewährleistet sein muss, wenn keine dauerhafte Perspektive für einen Aufenthalt in Deutschland besteht. So hat das BVerfG in seinem Urteil vom 18. Juli 2012 zum Asylbewerberleistungsgesetz unmissverständlich festgestellt. «Die in Art. 1 Abs. 1 GG garantierte Menschenwürde ist migrationspolitisch nicht zu relativieren».²³ Dazu zählt auch, dass Sprachkurse angeboten werden und Jugendliche die Gelegenheit erhalten, eine Schulausbildung zu absolvieren. Erwachsene Personen sollten möglichst früh durch eigene Arbeit ihren Lebensunterhalt selbst verdienen können. Es darf nicht hingenommen werden, wenn Menschen «jahrzehntelang unter prekären bzw. provisorischen

Bedingungen, was ihren Aufenthaltsstatus, ihre Staatsangehörigkeit und ihre ökonomische Stellung betrifft, leben»²⁴. Inakzeptabel ist es, Flüchtlinge von einer Duldung auf die nächste zu verweisen und dadurch in ständiger Unsicherheit zu halten.²⁵ Es gibt so etwas wie ein «Recht auf verlässlichen Aufenthaltsstatus».²⁶

Dass bei den Verantwortlichen gegenwärtig ein Umdenken stattfindet, zeigt sich daran, dass im Mai 2015 die Rahmenbedingungen zur Arbeitsaufnahme von Asylsuchenden geändert wurden. Jugendliche Flüchtlinge haben nun die Chance, eine Ausbildung abzuschließen. Außerdem ist erwachsenen Asylbewerbern nach einem dreimonatigen Aufenthalt zumindest ein nachrangiger Zugang zum Arbeitsmarkt gestattet.²⁷

Anders als zur Zeit des Asylkompromisses vor über zwanzig Jahren ist auch die Stimmung in der deutschen Bevölkerung nicht nur von Abgrenzung geprägt. Grund hierfür sind wohl nicht zuletzt die modernen Kommunikationsmedien, die das Elend und die Menschenrechtsverletzungen unmittelbarer in unsere Haushalte transportieren. So gibt es inzwischen zahlreiche bürgerschaftliche Initiativen, die sich für Flüchtlinge einsetzen und sich bewusst die Förderung einer Willkommenskultur auf ihre Fahnen schreiben. Sie wollen damit dazu beitragen, dass Personen, die in unserem Land Schutz suchen, «mit Freude und offenem Herzen empfangen werden».²⁸ Der Schutz von Flüchtlingen wird heute viel stärker als etwas wahrgenommen, zu der uns die Menschlichkeit verpflichtet. Ferner wird die Hilfe und Unterstützung nicht nur als Belastung, sondern auch als Chance begriffen, wenngleich in Teilen der Bevölkerung immer noch Überfremdungängste, Ausländerfeindlichkeit und verstärkt Islamophobie festzustellen ist. Zu einer positiven Veränderung in der Wahrnehmung hat sicherlich auch Papst Franziskus beigetragen, als er bei seinen Auftritten auf Lampedusa und beim Europäischen Parlament an die Europäer appelliert hat, von Flüchtlingsschutz nicht nur zu reden, sondern ihn auch zu praktizieren. Mit eindrücklichen Worten knüpft er an die Tradition der Kirche an, die seit Jahrzehnten weiß, dass ihr Platz an der Seite der Flüchtlinge ist: «Die Migranten stellen für mich eine besondere Herausforderung dar, weil ich Hirte einer Kirche ohne Grenzen bin, die sich als Mutter aller fühlt. Darum rufe ich die Länder zu einer großherzigen Öffnung auf, die, anstatt die Zerstörung der eigenen Identität zu befürchten, fähig ist, neue kulturelle Synthesen zu schaffen.»²⁹

Der Appell des Papstes steht im engen Zusammenhang mit dem biblischen Aufruf zur Gastfreundschaft und zum sorgsamem Umgang mit dem Fremden.³⁰ Fremde zu Freunden machen – das ist wohl die schönste und höchste Form des Asylrechts in der einen Weltschicksalsgemeinschaft. Die Pflege einer freundschaftlichen Beziehung zu den Fremden wäre dann Überstieg und Vollendung der Gerechtigkeit, um die sich die Sozialethik

ja vordringlich bemüht. Bis zur Verwirklichung dieser christlichen Utopie sollten wir freilich alles daran setzen, dass möglichst jeder Mensch das erlebbare *Recht bekommt, tatsächlich unveräußerliche Rechte zu haben.*

ANMERKUNGEN

¹ Hannah ARENDT, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, in: Die Wandlung 4 (1949) 754–770 (www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/154/274, abgerufen am 7.6.2015); vgl. Dies., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München ⁴1995, 452–470; Seyla BENHABIB, *Die Rechte der Anderen – Ausländer, Migranten, Bürger*, Frankfurt 2008.

² Zur Entstehungsgeschichte des Asylgrundrechts im deutschen GG vgl. Hans TREMMEL, *Grundrecht Asyl. Die Antwort der christlichen Sozialethik*, Freiburg i. Br. ²1993, 61–64.

³ TREMMEL, *Asyl* (s. Anm. 2), 61.

⁴ Hans TREMMEL, *Menschenrechtliche Aspekte der Diskussion um das Asylrecht: Gnadenrecht der souveränen Staaten oder individuelles Menschenrecht der politisch Verfolgten?*, in: JCSW 35 (1994) 167–188, hier 175.

⁵ Peter SCHIMANY, *Asylmigration nach Deutschland*, in: Stefan LUFT – Peter SCHIMANY (Hg.), *20 Jahre Asylkompromiss. Bilanz und Perspektiven*, Bielefeld 2014, 33–66, hier 37. Zu den unterschiedlichen Fluchtursachen vgl. Oliver MÜLLER, *Flucht und Vertreibung. Ursachen und Wirkungen im weltweiten Kontext* (Kirche und Gesellschaft, Nr. 419), Köln 2015.

⁶ Vgl. SCHIMANY, *Asylmigration* (s. Anm. 5), 40f; Manfred SCHMIDT, *Das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge und der Wandel des Asylrechts*, in: Stefan LUFT – Peter SCHIMANY (Hg.), *20 Jahre Asylkompromiss. Bilanz und Perspektiven*, Bielefeld 2014, 187–200, hier 189f. Auf EU-Ebene legt die sog. Qualifikationsrichtlinie vom 13.12.2011 die Kriterien für die Anerkennung als Flüchtling und für den Flüchtlingsstatus fest.

⁷ Winfried KLUTH, *Recht auf Auswanderung – Recht auf Einwanderung? Migrationsgerechtigkeit heute*, in: Stefan LUFT – Peter SCHIMANY (Hg.), *20 Jahre Asylkompromiss. Bilanz und Perspektiven*, Bielefeld 2014, 169–185, hier 176.

⁸ Vgl. WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Ökonomisch motivierte Migration zwischen nationalen Eigeninteressen und weltweiter Gerechtigkeit. Eine Studie der Sachverständigengruppe «Weltwirtschaft und Sozialethik»*, Bonn 2005; Stephan SCHLOTHFELDT, *Dürfen Notleidende an den Grenzen wohlhabender Länder abgewiesen werden?* In: Andreas CASEE – Anna GOPPEL (Hg.), *Migration und Ethik*, Münster ²2014, 199–209.

⁹ Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE – KOMMISSION FÜR MIGRATIONSFRAGEN, *Leben in der Illegalität in Deutschland – eine humanitäre und pastorale Herausforderung*, Bonn 2001.

¹⁰ Die Asylbewerberzahlen erreichten ihren Höhepunkt 1992 mit rund 440.000 Anträgen.

¹¹ Vgl. Ursula MÜNCH, *Asylpolitik in Deutschland – Akteure, Interessen, Strategien*, in: Stefan LUFT – Peter SCHIMANY (Hg.), *20 Jahre Asylkompromiss. Bilanz und Perspektiven*, Bielefeld 2014, 69–86, hier 80.

¹² Die Dubliner Verordnung hat mittlerweile mehrere Fassungen erlebt: das *Dubliner Übereinkommen* vom 15.06.1990 (trat am 1.9.1997 in Kraft), die *Dublin-II-Verordnung* vom 18.02.2003 (trat im März 2003 in Kraft) und die *Dublin-III-Verordnung* vom 26.06.2013 (trat am 19.07.2013 in Kraft).

¹³ Dies ist der Punkt, an dem das sog. Kirchenasyl ansetzt. Damit soll meistens die Rückschiebung gemäß der Dublin-Verordnung hinausgezögert werden; vgl. Dieter MÜLLER, *Kirchenasyl – Rechtsbruch oder Rechtshilfe*, in: StZ 233 (2014), 793–794.

¹⁴ Daniel FRÖHLICH, *Das Asylrecht im Rahmen des Unionrechts. Entstehung eines föderalen Asylregimes in der Europäischen Union*, Tübingen 2011, 88.

¹⁵ Vgl. Stefan KAUFMANN, *Grenzregimes im Zeitalter globaler Netzwerke*, in: Helmuth BERKING (Hg.), *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*, Frankfurt/New York 2006, S. 32–65, hier 42–48, v. a. 47f.

¹⁶ Vgl. Eva HORN, *Der Flüchtling*, in: Stefan KAUFMANN – Ulrich BRÖCKLING – Eva HORN (Hg.), *Grenzverletzer. Von Schmugglern, Spionen und anderen subversiven Gestalten*, Berlin 2002, 23–40, hier 37.

¹⁷ Darauf verweist auch das BVerfG in seiner Entscheidung vom 14. Mai 1996 zur Drittstaatenregelung (BVerfGE 94, 49). Das BVerfG hat die Drittstaatenregelung und die fundamentale Weichenstellung von einem rein innerstaatlichen Verständnis hin zu einer europäischen Gesamtregelung des Asylrechts bestätigt, weil es unverändert vom individuellen Schutz vor politischer Verfolgung ausgeht; vgl. Kay HAILBRONNER, *Asylrecht*, in: von Detlef MERTEN – Hans-Jürgen PAPIER (Hg.), *Handbuch der Grundrechte in Deutschland und Europa, Band V: Grundrechte in Deutschland – Einzelgrundrechte II*, Heidelberg 2013, 673–806, hier 685ff.

¹⁸ Zum Folgenden vgl. Ina MORGENSTERN, *Anforderungen an ein humanes Asylrecht*, in: Stefan LUFT – Peter SCHIMMANY (Hg.), *20 Jahre Asylkompromiss. Bilanz und Perspektiven*, Bielefeld 2014, 201–218, hier 208–213.

¹⁹ Urteil des EGMR vom 21.01.2011, M.S.S. vs. Belgien und Griechenland (Az.: 30696/09); Urteil des BVerfG vom 25.01.2011, 2 BvR 2015/09.

²⁰ Die Dublin-III-Verordnung (2013) bedeutet in der Hinsicht einen Fortschritt, weil die Rechtsgarantien Asylsuchender gestärkt und Grundsatzurteile des EGMR und des Europäischen Gerichtshofs berücksichtigt wurden. Welche konkreten subjektiven Rechte sich daraus ableiten lassen, ist aber unklar. Auch gibt es eine divergierende Rechtsprechung.

²¹ Urteil des EGMR vom 23.02.2012, Hirsi u. a. vs. Italien (Az.: 27765/09).

²² Joachim WIEMEYER, *Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit: Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen*, Freiburg i. Br. 2015, 235f.

²³ BVerfGE 132, 134 (95).

²⁴ WIEMEYER, *Freiheit* (s. Anm 22), 233.

²⁵ Vgl. DEUTSCHER CARITASVERBAND – DIAKONISCHES WERK DER EKD, *Kettenduldungen beenden – humanitäres Bleiberecht sichern. Erfahrungsbericht zur Praxis der Bleiberechtsregelungen vom November 2006 und August 2007*, Freiburg/Stuttgart 2009.

²⁶ Matthias MÖHRING-HESSE, *Aus Migranten werden Bürger? Anmerkungen zu Michelle Beckas «Zugehörigkeiten, Rechte, Partizipationsmöglichkeiten – Dimensionen von Citizenship und ihre Herausforderungen durch Migration»*, in: Michelle BECKA – Albert-Peter RETHMANN (Hg.), *Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialethische Reflexion*, Paderborn 2010, 107–125, hier 118.

²⁷ Dass aber auch dieser Grundsatz nur eingeschränkt gilt, zeigt ein Erlass des bayerischen Innenministeriums vom 31. März 2015. Asylbewerber aus dem Kosovo und aus sog. sicheren Herkunftsländern wie Bosnien, Ghana oder dem Senegal werden darin generell vom Arbeitsmarkt ausgeschlossen (vgl. www.caritas-bayern.de/cms/contents/caritas-bayern.de/medien/dokumente/innenministerium-arb/innenministerium_arbeit_ausbildung_fluechtlinge_2015-03.pdf).

²⁸ Bundespräsident Joachim GAUCK; zit. n. SCHMIDT, Bundesamt (s. Anm. 6), 199.

²⁹ Papst FRANZISKUS, *Evangelii Gaudium*, Nr. 210.

³⁰ Vgl. Hans-Ulrich DALLMANN, *Das Recht verschieden zu sein. Eine sozialethische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration*, Gütersloh 2002, 480–534; Georg STEINS, «Fremde sind wir ...». *Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremden in alttestamentlicher Perspektive*, in: JCSW 35 (1994) 133–150.

HANS MAIER · München

VERTREIBUNG UND VERSÖHNUNG

Politische Erfahrungen und ethische Erwägungen

I

Am 1. September 2012, dem Jahrestag des deutschen Überfalls auf Polen, legte Donald Tusk in Danzig den Grundstein für ein Museum zur Geschichte des Zweiten Weltkriegs. Es soll das Schicksal der Polen, aber auch anderer Völker während des Krieges zeigen – auch die Vertreibungen gehören dazu. Das Museum solle ein «Schrei der Erinnerung» sein, sagte der polnische Regierungschef. Es solle aber auch der Beweis dafür sein, «dass wir die besten Lehren aus dem Krieg gezogen haben». «In einem gewissen Sinn sind wir alle Kinder des Krieges», meinte Tusk mit Blick auf die polnische Entwicklung nach 1945. «Wir wollen, dass die polnische Stimme gehört wird.»¹

Im Dezember 2012 fasste das ungarische Parlament einstimmig, auch mit den Stimmen der Opposition, den Beschluss, einen Staatsgedenktag einzurichten, der an die Deportationen der Deutschen nach 1945 erinnert. Der Gedenktag wurde vor wenigen Wochen, am 19. Januar 2013, erstmals begangen. Die Bevölkerung wurde aufgerufen, Kerzen zur Erinnerung aufzustellen. Ungarn ist damit das erste Land in Europa, in dem die Vertreibung der Deutschen offiziell als Unrecht bezeichnet wird (Vaclav Havel musste eine ähnliche Erklärung in der Tschechoslowakei auf öffentlichen Druck hin wieder halb zurücknehmen.) Schon 2006 hatte sich der damalige ungarische Staatspräsident László Szólyom bei den Deutschen entschuldigt und die Hoffnung ausgesprochen, «dass die Ungarndeutschen hier wieder zu Hause sind».²

Im Januar 2013 stritten in zwei Fernsehduellen die in die Stichwahl gekommenen tschechischen Präsidentschaftskandidaten Milos Zeman und

HANS MAIER, geb. 1931, ist em. Professor für Politische Wissenschaft an der Universität München, ehemaliger Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus sowie Inhaber des Guardini-Lehrstuhls. Er ist Gründungsmitglied und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Karel Schwarzenberg über die Benes-Dekrete. Dabei sagte Schwarzenberg, dass ehemalige Politiker und Generäle des früheren Jugoslawien und Afrikas jetzt wegen ähnlicher Handlungen (wie Benes) vor dem internationalen Strafgerichtshof stünden. Das löste große Empörung bei seinem Kontrahenten Zeman aus, der Schwarzenberg verächtlich einen «sudeták», einen Sudetendeutschen, nannte – und es war Anlass für eine scharfe Polemik des amtierenden Präsidenten Vaclav Klaus gegen den Außenminister.³ Möglicherweise war sich Schwarzenberg dieser Konsequenzen bewusst und nahm seine Bemerkung, an deren Wahrheit ja nicht zu zweifeln ist, bewusst in die – schon vor der Diskussion absehbare – politische Niederlage als Präsidentschaftskandidat mit.

Die geschilderten drei Vorgänge fallen durch ihre Gegensätzlichkeit ins Auge. Sie zeigen, dass auch im Vereinten Europa auf der Ebene der Politik keine einheitliche Haltung zu den Vertreibungen besteht. Das Spektrum reicht von einer neutralen, aber offenen Haltung in Polen bis zu den Extremen totaler Anerkennung in Ungarn und totaler Ablehnung (zumindest auf der präsidentialen, nicht unbedingt auf der Regierungsebene) in Tschechien.

Gewiss, das Römische Statut des Internationalen Strafgerichtshofs (1998), gilt auch in den beteiligten Ländern. Es rechnet die Vertreibung oder zwangsweise Überführung der Bevölkerung zu den Verbrechen gegen die Menschlichkeit und die Charta der Grundrechte der Europäischen Union – Teil des Lissabon-Vertrags – erklärt in Artikel 19 (1) ausdrücklich Kollektivausweisungen für nicht zulässig. Doch der Lissabon-Vertrag drohte 2009 zu scheitern, weil der tschechische Staatspräsident Klaus wegen des genannten Artikels seine Unterschrift verweigerte – bis sich die europäischen Vertragspartner bereit erklärten, per Protokoll festzustellen, dass die Grundrechts-Charta den Bürgern keine Rechte verliehen habe, die nicht bereits von tschechischen Gerichten anerkannt wurden.⁴ Dieses Zugeständnis hatte eine erhebliche Relativierung der EU-weiten Geltung der Grundrechtscharta zur Folge – Mittelpunkt der Einschränkung ist wiederum der empfindliche Punkt der Vertreibungen.

Was diese Vertreibungen angeht, so scheint man in Europa einzig im Hinblick auf die *Zukunft* einig zu sein. Hier haben die Europäer eine ganze Reihe guter Vorsätze gefasst: Vertreibungen sollen nicht mehr stattfinden; die Völker sollen miteinander ins Gespräch kommen, sich verständigen, sich versöhnen. Diese Selbstverpflichtung liegt auch den entsprechenden Beschlüssen des Deutschen Bundestages zugrunde, und sie bildet das Grundmotiv der Stiftung «Flucht, Vertreibung, Versöhnung». Das sind gewiss ermutigende Entwicklungen. Doch über die *Vergangenheit* und ihre Beurteilung sind die Beteiligten weiterhin uneins: es gibt unterschiedliche Beurteilungen, unterschiedliche Rechtsauffassungen – und dementsprechend auch unterschiedliche Akzente in der jeweiligen Erinnerungskultur.

Warum ist die Vergangenheit so wichtig? Kann man sich in den verschlungenen Pfaden der Migrationsforschung nicht auch verlieren? Sollte man nicht entschlossen den Blick in die Zukunft richten? Gewiss, vieles spricht für diesen Blick nach vorn. Doch auf der anderen Seite: Wie kann man an die Zukunft denken, ohne sich der Vergangenheit zu stellen und ihre Lehren gebührend zu berücksichtigen? Wie soll es weitergehen in der Zusammenarbeit der europäischen Völker, wie will man einvernehmliche Beschlüsse für die Zukunft fassen ohne ein – wenigstens minimales – Einverständnis über das, was war?

II

Wie wichtig die Vergangenheit für Gegenwart und Zukunft ist, das ist mir zuerst in Gesprächen mit polnischen und tschechischen Freunden in den sechziger, siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts aufgegangen. Die nationale wie die persönlich erlebte Geschichte und der jeweils andere Blick auf die Vergangenheit spielten dabei eine entscheidende Rolle.

Gespräche mit polnischen Publizisten und Politikern standen am Anfang. An einem Novemberabend des Jahres 1980 saßen meine Frau und ich in unserer Münchner Wohnung mit vier polnischen Herren zusammen, die mit Papst Johannes Paul II. bei dessen erstem Deutschlandbesuch nach München gekommen war. Stanislaw Stomma, den Abgeordneten des polnischen Sejm, einen kleinen, mutigen Mann, von seinen Freunden zärtlich «das Kaninchen» genannt, kannte ich schon von Katholikentagen, bei denen er oft die polnische Delegation geleitet hatte – und ebenso den zurückhaltenden, sich vorsichtig bewegenden Verleger und Autor Tadeusz Mazowiecki (sein Spitzname unter Freunden: «die Schildkröte»). Neu waren mir Jerzy Turowicz, Chefredakteur von «Tygodnik Powszechny» in Krakau, der einzigen unabhängigen katholischen Wochenzeitung hinter dem Eisernen Vorhang, und der große, dünne, quecksilbrige Wladyslaw Bartoszewski, der vorzüglich deutsch sprach und an diesem Abend mit seiner Fistelstimme die Diskussion beherrschte. Wir saßen viele Stunden zusammen und diskutierten heftig miteinander. Es war eine offene, manchmal auch gespannte, aber am Ende doch verständnisvolle, ja freundschaftliche Atmosphäre. Meine Fantasie hätte aber kaum ausgereicht, mir vorzustellen, dass ich in zweien unserer Gäste den künftigen Ministerpräsidenten und den künftigen Außenminister eines freien Polen vor mir hatte.

Damals lagen noch viele Steine zwischen Polen und Deutschland – die Erinnerung an die jüngste Vergangenheit wirkte nach. Nach dem deutschen Überfall 1939 und den immensen Verbrechen der Deutschen an Polen in

der Kriegszeit, nach dem darauf folgenden Schrecken der Flucht und Vertreibung von Millionen von Deutschen aus ihrer alten Heimat – nach all dem war die Kluft zwischen beiden Völkern so tief geworden, dass eine Rückkehr zur Normalität fast unvorstellbar schien. Dennoch gab es schon früh Bemühungen um Verständigung und Aussöhnung – vor allem im kirchlichen Bereich. Die ersten Schritte führten nach Auschwitz: hier taten sich vor allem die 1953 von jungen Protestanten gegründete «Aktion Sühnezeichen» und die katholische Friedensbewegung «Pax Christi» mit Reisen, Gesprächen, Begegnungen hervor. Eine bedeutende Rolle in der Entwicklung des deutsch-polnischen Dialogs spielte das «Tübinger Memorandum» evangelischer Wissenschaftler (1962) und die 1965 veröffentlichte Vertriebenenendeklaration der Evangelischen Kirche. Die Vertriebenenfrage war ja der EKD, wie Dorothea Wendebourg es formuliert hat, «von der ersten Stunde an in die Wiege gelegt».⁵

Im selben Jahr 1965 schrieben die polnischen Bischöfe zu Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils ihren berühmten Brief an die deutschen Bischöfe: «Wir vergeben, und wir bitten um Vergebung» – es war ein bedeutsamer Ruf ins allgemeine Schweigen der Politik hinein. Doch der deutsche Episkopat antwortete auf diesen Vorstoß nur vorsichtig und zögerlich. Ein wirklicher Dialog entwickelte sich damals kaum. Die deutsche Neigung zum Abwarten, die Rücksicht auf die Millionenzahl von Vertriebenen in der Bundesrepublik stieß auf polnische Ungeduld; polnisch-kirchliches Sprechen wiederum (stellvertretend für die Nation!) traf auf deutsche Gegenvorstellungen einer Gewaltenteilung zwischen Kirche und Politik – unvermeidlich in einer religiös zweigeteilten, weltanschaulich und politisch zerklüfteten Nation. So erreichte die Kirche Polens in den Siebzigerjahren zwar ihr erstes Ziel, die definitive Festlegung der Diözesangrenzen im Westen. Aber sie erreichte dieses Ziel nicht, wie es dem polnischen Primas Kardinal Wyszyński (Warschau) und dem Breslauer Erzbischof Kominek – dem eigentlichen Initiator des Briefes – vorschwebte, als Ergebnis eines kirchlichen Versöhnungsaktes zwischen Polen und Deutschen, sondern als Konsequenz des Warschauer Vertrags, den die Regierung Brandt/Scheel im Dezember 1970 – kurze Zeit nach dem Vertrag mit Moskau – abgeschlossen hatte.

Nach dem Warschauer Vertrag stand in der Bundesrepublik neuer Ärger ins Haus. Es ging um die Grenzfrage, um die Oder-Neiße-Linie. Diese war im Vertragstext als westliche Staatsgrenze der Volksrepublik Polen festgestellt worden – die endgültige Festlegung blieb jedoch nach Artikel I Absatz 1 einer friedensvertraglichen Regelung vorbehalten. Wie sollte dieser komplexe Sachverhalt in Schulbüchern und Atlanten dargestellt werden? Um diese Frage hatten sich die Kultusminister zu kümmern. Ich war damals mitverantwortlich für die kulturpolitische Meinungsbildung der Union. Dabei vertrat ich die Ansicht, man müsse *beides* vermitteln: den de facto-Tatbestand

der jetzigen Grenze – aber auch den de jure-Vorbehalt des Friedensvertrags. Doch meine entsprechenden Äußerungen in einem Spiegel-Interview vom 17. Dezember 1979 stießen in Polen auf heftigen Widerspruch. Kardinal Wyszyński verlangte von Kardinal Höffner, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, eine «Überprüfung» meiner Erklärungen – praktisch forderte er meine Absetzung als Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Höffner musste ihm klarmachen, dass die katholischen Laien in Deutschland ihre Vertreter – und auch den Präsidenten – selbst wählten.⁶ In Polen dagegen war der oberste Vertreter des katholischen Laikats selbstverständlich ein Bischof (das gilt übrigens bis heute).

Ein weiterer Streitpunkt waren die Schulbuchrichtlinien, über die damals eine polnische und eine deutsche Kommission verhandelten. Über vieles war man sich einig, ein paar ältere historische Kontroversen – vor allem über die Deutschordens-Zeit – standen vor der Auflösung. Doch es gab einige nicht zu überwindende Hürden in der jüngsten Geschichte. So bestand die – politisch weisungsgebundene – polnische Delegation darauf, dass weder der Hitler-Stalin-Pakt noch die Ermordung polnischer Offiziere in Katyn erwähnt werden dürften – und was die Zwangsumsiedlungen sowohl der Polen wie der Deutschen aus ihren östliche Siedlungsgebieten anging, so sollte es nicht erlaubt sein, dafür das Wort «Vertreibung» zu gebrauchen. Das stieß natürlich auf Widerspruch. Man konnte sich in diesen Punkten nicht einigen, und so blieb der erwartete Abschluss über die Richtlinien zunächst auf der Strecke.

Über all das diskutierten und stritten wir an jenem Abend in München lebhaft. In der Sache gab es viele Gegensätze, viele Meinungen gingen weit auseinander. Aber wir einigten uns – was wichtig war und für mich bis heute Gültigkeit besitzt – auf *formale Grundsätze*. Es waren im wesentlichen vier. Erstens: Man muss bei Streitfragen, bei kontroversen Themen miteinander reden, sehr direkt, ohne falsche Scham und Rücksicht, ohne diplomatische Umschweife – nur so kommt man zur Sache. Zweitens: Alles, was zum Problem gehört, muss auf den Tisch, alle Fakten müssen ausgebreitet werden, nichts ist im vorhinein diplomatisch aus dem Verkehr zu ziehen, nichts darf hinterher «geschichtspolitisch» entsorgt werden. Drittens: Jeder muss die Fähigkeit aufbringen, sich in den anderen hineinzuversetzen, sich zu fragen, wie man selbst an seiner Stelle handeln würde oder gehandelt hätte; nur durch solche Empathie gewinnt man Zugang zum Denken und Fühlen des anderen. Und viertens: Bei schwer auflösbaren Kontroversen, wissenschaftlichen wie politischen, hilft oft der «dritte Mann», der Außenstehende – im Zweifel also ein Nichtbeteiligter, am besten ein Ausländer, eine Ausländerin; das gilt für die Politik wie für die Wissenschaft.

An diese Grundsätze habe ich mich im Gespräch mit unseren östlichen Nachbarn in den folgenden Jahren immer zu halten versucht – und ich

habe meine Gesprächspartner wiederholt darum gebeten, sich auch daran zu halten (so etwa meinen Freund Bartoszewski bei seiner Auseinandersetzung mit Erika Steinbach). Die dauernde Bereitschaft zum persönlichen Gespräch, die institutionelle Pflicht, *miteinander*, nicht *übereinander* zu sprechen – das scheint mir der Kern der europäischen Zusammenarbeit, der Verständigung zwischen den Nationen zu sein. Diese hat ja in den späten Vierzigerjahren mit persönlichen Gesprächen zwischen Schuman, Bech, Adenauer, De Gasperi begonnen. Sachliche Ergebnisse waren die Montanunion, EURATOM, die EWG und die Römischen Verträge. Man stelle sich vor, es hätte ein solches institutionalisiertes Dauergespräch, wie es später der Elysée-Vertrag, aber auch das Weimarer Dreieck und generell die Einrichtungen der Europäischen Gemeinschaft im einzelnen ausgestaltet haben, schon vor dem Ersten Weltkrieg gegeben – ich bin sicher, vieles hätte vermieden werden können, was an Unheilvollem und Provozierendem aus Angst vor Isolierung, aus Nationalismus, Blockdenken und vermeintlichen Präventionszwängen in die europäische Politik gekommen ist.⁷

Ich füge einen fünften Grundsatz hinzu: Man sollte sich auch immer wieder überraschen lassen vom persönlichen, vom individuellen Schicksal – *gegen* den Trend zu kollektiver Wahrnehmung und statistischer Generalisierung, *gegen* den Sog, den historische Klischees nach wie vor auf uns alle ausüben («die Deutschen», «die Polen», die «Russen»).

Solche Achtsamkeit auf das *individuelle Schicksal* habe ich vor allem bei meinem verstorbenen tschechischen Freund, dem Politiker und Kunsthistoriker Hugo Rokyta, gelernt. In Brünn geboren, mit einer Deutschen verheiratet (der Nichte des «Spielmann»-Herausgebers Klemens Neumann), war er ein perfekt zweisprachiger Böhme alten Schlages. Als jüngster Sekretär im tschechoslowakischen Parlament der Zwischenkriegszeit, als Übersetzer und Betreuer der Politiker des deutschen «Aktivismus», die oft kein Tschechisch konnten und auf Hilfe angewiesen waren, gelangte er im Lauf der Jahre ins Zentrum der Politik seines Landes. Noch kurz vor der Münchener Konferenz verhandelte er in London über den letzten, von der tschechoslowakischen Regierung angebotenen territorialen Kompromiss. Dann warfen ihn die Nationalsozialisten nach der Besetzung der «Resttschechei» ins KZ, verschleppten ihn nach Dachau, nach Buchenwald. Er überlebte die NS-Zeit mit Mühe und schwerkrank. Nach dem Krieg wiederum – vor allem nach dem Staatsstreich Gottwalds 1948 – war kein Platz mehr für ihn in der tschechoslowakischen Politik. Er musste sich als Privatmann, als Denkmalpfleger und Kunsthistoriker durchschlagen. Als solcher erwarb er sich große Verdienste um die Erhaltung zahlreicher Denkmäler deutscher Dichter in Böhmen. Dass das Geburtshaus Adalbert Stifters in Oberplan (Horní Planá) noch heute existiert, ja zur Gedenkstätte wurde, ist auch das Werk Rokyta gewesen.⁸

Und wie reagierte der Hochbegabte, Vielgeplagte, dem zwei Diktaturen in die Quere gekommen waren, auf die samtene Revolution? Ich erinnere mich: Als sich Vaclav Havel als Präsident nach der gelungenen Wende von 1989/90 bei den Deutschen für die Vertreibung entschuldigte, war ich von dieser noblen Geste angetan – auch meine Frau war ja eine Vertriebene aus Schlesien, mit Prag kirchlich verbunden, weil die Prager Diözese bis nach Habelschwerdt, ihrem Geburtsort, reichte. Rokyta stimmte mir zu. Auch er hielt ein Wort der Versöhnung gegenüber den Deutschen für notwendig. Die polnischen Bischöfe hatten ja durch ihren Brief an ihre deutschen Amtsbrüder den Weg gewiesen und ein Beispiel gegeben.

Aber dann machte er eine Pause und fragte fast schamhaft, mit leiser Stimme: «Und wer entschuldigt sich bei mir?»

Diesen Satz werde ich nicht vergessen.

III

Und nun – wie spiegeln sich diese Grundsätze, die wir damals im Gespräch entwickelten, in der wissenschaftlichen Literatur über die Vertreibung wider? Tun sie es überhaupt? Findet man dort ähnliche Erwägungen zum Umgang mit der Vergangenheit?

Die Forschungen über die Vertreibung der Deutschen haben naturgemäß zuerst in Deutschland eingesetzt, unmittelbar nach dem Krieg. Die erste wichtige Sammlung gedruckter Quellen war die mehrbändige Dokumentation, die Theodor Schieder von 1953 bis 1962 herausgab.⁹ Auf Zeitzeugen-Befragungen aufgebaut, jedoch mit ausführlichen Einleitungen versehen, gab dieses Werk einen ersten Umriss des Vertreibungsgeschehens in seiner geographischen Breite und politischen Auswirkung. (Die Vertreibung brachte übrigens – um nur diesen Punkt zu nennen – in Deutschland einen konfessionellen Mischungsprozess in Gang und beendete die vierhundertjährige Geltung des «Cuius regio eius religio»). Noch in jüngster Zeit ist der Dokumentation bescheinigt worden, sie sei «nicht ohne historischen Wert» gewesen.¹⁰ Doch die öffentliche Ausstrahlung blieb gering. Es entstand kein neues, prägendes Geschichtsbild. Für eine systematische Darstellung der Vertreibung, ihre Einordnung in die Zeitgeschichte, ihre Verknüpfung mit der Vergangenheit und für den Vergleich mit anderen Vertreibungen war es wohl zu dieser Zeit noch zu früh. In der unmittelbaren Nachkriegszeit dominierten andere Erinnerungsbilder: ein eher kleinräumiges, landschaftsbetontes Gedenken, festgehalten durch Erzählungen, Filme, Autobiographien – Erinnerungen an Schlesien, Ost- und Westpreußen, Böhmen, an Landschaften wie Ermland, das Banat, das Sudetenland, an Städte wie Danzig, Königsberg, Memel, Breslau, Gleiwitz, Eger.

Rasch geriet die Dokumentation ins Kreuzfeuer politischer Auseinandersetzungen: in Polen entstanden Gegendarstellungen – und die ersten Anzeichen der Entspannungspolitik bewirkten, dass die Schieder-Bände auch psychologisch in eine schwierige Stellung gerieten. Für viele Politiker im «sozialliberalen Jahrzehnt», der Zeit von Willy Brandt und Helmut Schmidt, wurde die Dokumentation, ehe sie in die Breite zu wirken begann, zu einer politischen Verlegenheit – vor allem als nach dem Tod Theodor Schieders bekannt wurde, dass der Herausgeber einstmals dem «Generalplan Ost» zugearbeitet hatte. Die jungen Historiker, die an der Dokumentation mitgewirkt hatten – u. a. Martin Broszat, Hans Mommsen, Hans Ulrich Wehler – wandten sich neuen Themen zu. Es begann die Zeit, in der das Thema Vertreibungen an den Rand gedrängt, ja stellenweise tabuisiert wurde (obwohl immer neue Monographien erschienen) – so dass Helga Grebing 1987 in dem inzwischen üblich gewordenen Wegsehen vom Schicksal der Vertriebenen geradezu ein Beispiel für die deutsche «Unfähigkeit zu trauern» erblicken konnte.¹¹

Manfred Kittel schilderte 2007 in einem Buch den im Deutschland der Nachkriegszeit ausgebrochenen «Kleinkrieg um die Erinnerung». Er sprach provozierend – eine Formulierung Adalbert Hudaks aufgreifend – von einer «Vertreibung der Vertriebenen».¹² Die Zwangsumsiedlung von 12 bis 14 Millionen Deutschen aus Ostmitteleuropa, bei der nach Schätzungen etwa 2 Millionen starben, verloren im öffentlichen Bewusstsein und in der Forschung zunehmend an Beachtung. Noch in jüngster Zeit konnte Ray M. Douglas die Vertreibung – nach seinen Worten die «größte Zwangsumsiedlung in der Menschheitsgeschichte» – nach aktuellem Forschungsstand und internationaler Bekanntheit und Beachtung das bis heute «am besten gehütete Geheimnis des Zweiten Weltkriegs» nennen.¹³

Gleichwohl haben sich die Dinge in den letzten Jahren verändert. Der Grundsatz «Alles muss auf den Tisch, über alles muss gesprochen werden!» ist heute auf allen Seiten anerkannt. An die Stelle von Polemik und Gegenpolemik ist das Bemühen um gemeinsame Erkenntnis getreten. Binationale und internationale Historikerkommissionen haben sich an die Arbeit gemacht. Längst haben die *Forscher* – oft generationenweit vom Geschehen entfernt – die *Zeitzeugen* abgelöst. Für den Meinungsumschwung haben nicht erst die immer wieder zitierten deutschen Autoren der Zeit nach 2000 – Günter Grass, Jörg Friedrich, Thomas Urban und andere – gesorgt, sondern zu allererst, wie ich meine, die polnischen Dissidenten der siebziger, achtziger und neunziger Jahre – ich nenne für viele nur die Namen Jan Józef Lipski, Adam Michnik und Bronislaw Geremek.

Über die *Fakten der Vertreibung* herrscht heute zwischen polnischen und deutschen Historikern eine *weitgehende* – und zwischen tschechischen und deutschen Historikern eine *wachsende* Einigkeit. Die große, inzwischen

auch ins Deutsche übersetzte Vertreibungsdokumentation von Włodzimierz Borodziej und Hans Lemberg zeigt es¹⁴ – und sie ist nur ein Beispiel unter vielen anderen. Auch zwischen Deutschen und Tschechen hat sich der Konsens verbreitert. Auch dort gab es nach den Wendejahren spontane Akte der Selbstkritik und Selbstbesinnung – so vor allem in einem Kreis junger Historiker in Brünn, die den Todesmarsch zum Thema machten (sie haben mich schon in den neunziger Jahren zu Gesprächen eingeladen). Mit Ungarn gab es bereits seit der Kadar-Zeit viele Übereinstimmungen über den Hergang der Vertreibungen und ihre Bewertung.

Stillschweigend sind damit auch die alten starren Rollen-Zuschreibungen – hier die Opfer, dort die Täter – ins Wanken geraten. In vielen Grenzfällen erscheint das Begriffspaar Täter-Opfer für das komplexe Geschehen nicht mehr tauglich. Peter Glotz hat das bereits 2005 mit der ihm eigenen Direktheit ausgesprochen: «Wir haben nie vergessen, wer den Zweiten Weltkrieg angefangen hat – Hitler, und zwar mit Zustimmung vieler Deutscher. Das heißt aber nicht, dass es Täter- oder Opfervölker gäbe. Jedes Volk ist eine vertrackte Mischung aus Tätern, Mittätern, Mitläufern und Opfern. Wir haben nie bezweifelt, dass das deutsche Volk im Griff Hitlers viel zu viele Täter, Mittäter und Mitläufer hatte. Das ist aber kein Grund, der deutschen Opfer, die es eben auch gab, nicht zu gedenken.»¹⁵

War die Vertreibung der Deutschen zunächst – und ganz natürlicherweise – ein Thema der *deutschen* Forschung, so hat sich der Kreis der an der Forschung Beteiligten im Lauf der letzten Jahre stark ausgeweitet. Neben die osteuropäischen und deutschen Forscher, von denen viele inzwischen gut vernetzt sind und Paare und Gruppen bilden, sind mit großem Nachdruck die Angelsachsen getreten, an der Spitze Norman Naimark, der mit seinem Buch «Fires of Hatred» (2001) – deutsch «Flammender Haß» (2004) – erstmals eine Gesamtdarstellung der ethnischen Säuberungen im 20. Jahrhundert gewagt hat.¹⁶ Die deutsche Vertreibung ist dort eingebettet in eine Chronologie der Vertreibungen, wie sie mittlerweile von vielen Historikern verwendet wird – sie reicht von den Armeniern und anatolischen Griechen bis zur Judenverfolgung im Dritten Reich, zur sowjetischen Deportation der Tschetschenen-Inguschen und der Krimtataren und – über die Vertreibung der Deutschen aus Polen und der Tschechoslowakei hinaus – zu den Kriegen der achtziger Jahre im ehemaligen Jugoslawien. Erstmals wurde sie 2006 einer Ausstellung zugrundegelegt, der vom «Zentrum gegen Vertreibungen» im Kronprinzenpalais, Berlin, veranstalteten Ausstellung «Erzwungene Wege. Flucht und Vertreibung im Europa des 20. Jahrhunderts».

Die erste wissenschaftliche Gesamtdarstellung der Vertreibung *der Deutschen* nach dem Zweiten Weltkrieg aus einer einzigen Feder hat der in New York lehrende irische Historiker Ray M. Douglas 2012 vorgelegt. Sein Buch mit dem enthüllenden Titel «Ordnungsgemäße Überführung»¹⁷

– Douglas verwendet ironisierend einen Begriff des Potsdamer Schlussprotokolls – geht methodisch in zweifacher Hinsicht neue Wege. Einmal versucht der Autor die Vertreibungen von allen Seiten zu betrachten, von ihren frühesten Anfängen an und in allen betroffenen Ländern, und ihre Geschichte bis in die Gegenwart fortzuschreiben, wo sie immer noch große Nachwirkungen hat – fast drei von zehn Deutschen wurden vertrieben oder sind Kinder oder Enkel von Vertriebenen! Sodann hat sich Douglas dafür entschieden, direkte Aussagen von Vertriebenen nicht zu verwenden, wenn sie nicht durch andere unabhängige Quellen belegt sind.¹⁸ Das führt zu einem hohen Grad von Authentizität und zu einer Objektivierung des Faktischen, wobei die Schrecken des Vertreibungsgeschehens keinesfalls abgeschwächt werden, sondern im Gegenteil plastisch hervortreten und das historische Urteil über die detailliert geschilderten Vorgänge gegenüber der früheren Forschung deutlich an Schärfe gewinnt. Manch schneidende Äußerungen von Douglas – etwa über den Vertreibungsplaner Benes,¹⁹ aber auch über die verspätete Einsicht, die Passivität und Hilflosigkeit bei den westlichen Kriegsbündigten angesichts der «wildem Vertreibungen»²⁰ – würde wohl erhebliche Empörung erregen, kämen sie (nur) aus deutschem Mund. Hier bewährt sich das «Prinzip des dritten Mannes» als Korrektiv nationaler oder eng «nachbarlich» bezogener Sichtweisen der Geschichte.

Die jüngsten Forschungen haben zugleich sichtbar gemacht, dass das Thema der Vertreibungen in tiefere historische Dimensionen hineinreicht. Dass Völker aus ihrer angestammten Heimat vertrieben und in die Fremde verschleppt wurden, war ja auch in früheren Epochen keine Seltenheit. Tatsächlich ist die moderne Vertreibung nur die Steigerung älterer Formen der Ächtung und Verbannung, des Friedlos-Lagens und der Vogelfreiheit, der Strafexpatriation, der Verfolgung und Vernichtung. Der Strom der Vertriebenen und Verschleppten – in der globalisierten Welt von heute ins Breite, Massenhafte gesteigert – folgt früheren Bewegungen, deren Anfänge wir aus Einzelschicksalen des Exils und der Emigration kennen.²¹

Dabei rückt zunehmend die Bildung der Nationalstaaten – und mit ihr eine «leitende Tendenz» der neueren Geschichte (Leopold von Ranke) – ins Visier der Kritik. War schon die Schaffung moderner Nationalstaaten nicht selten mit genozidalen Begleiterscheinungen verbunden (man denke nur an Spanien!), so löste der Untergang der mehrnationalen Reiche der Vorkriegszeit und die universelle Anwendung des Nationalstaatsprinzips in Mittel-, Ost- und Südosteuropa durch die Vorortverträge nach dem Ersten Weltkrieg geradezu eine Kettenreaktion «ethnischer Säuberungen» aus. So konnte der griechisch-türkische «Bevölkerungsaustausch» des Jahres 1923 – damals als legitim betrachtet und völkerrechtlich abgesichert! – zu später Stunde zum Modell für die Vertreibung der Deutschen nach 1945 werden (Detlef Brandes). Man hielt solche Prozeduren des «Bevölkerungsaustauschs

– eine höchst euphemistische Wortbildung! – unter den Völkerbundsstaaten für notwendig zur Herstellung politischer Homogenität in den neu zugeschnittenen Ländern.²² Hier bahnt sich inzwischen eine deutliche Revision der Sichtweisen und Beurteilungen an. Einmal erscheinen heutigen Historikern die mehrnationalen Vorkriegs-Reiche nicht mehr einfach als «Völkerkerker», wie sie die Propaganda der «Neuen» nach dem Ersten Weltkrieg vielfach sah. Zum anderen sind nur noch wenige dazu bereit, die ethnischen Säuberungen als Begleiterscheinung der Nationalstaatsbildung einfach zu übersehen oder billigend in Kauf zu nehmen – sie gelten heute als dunkle Kehrseite der Nationalstaatsbildung, als massive Infragestellung von Humanität und Menschenrechten. Wie so oft ist bei dieser Revision die *Dichtung* der *Geschichtswissenschaft* vorangegangen: Joseph Roth rühmte schon in der Zwischenkriegszeit das Habsburgerreich als ein politisches Gebilde, in dem man Patriot und Weltbürger zugleich sein konnte – und heute werfen die Romane des türkischen Nobelpreisträgers Orhan Pamuk einen überraschend versöhnlichen Blick auf das untergegangene Osmanenreich.

Nicht zuletzt sind die Historiker der *Vertreibung* dabei, sich mit den Historikern des *Holocaust* in Verbindung zu setzen. Das ist ein konsequenter Schritt, waren doch Vertreibung und Verschleppung in vielen Fällen – besonders im Fall der in Westeuropa lebenden Juden – die Vorstufe zum Mord. Brutale Gewalt wurde auch bei Vertreibungen angewendet, viele Autoren haben sie beschrieben, viele Ausstellungen sie sichtbar gemacht – auch wenn das Ziel der Vertreibung zunächst «nur» Vertreibung, nicht Vernichtung war. In seinem Buch «Ethnische «Säuberungen» in der Moderne» zieht Michael Schwartz eine Verbindung zwischen dem Balkan und den außereuropäischen Kolonien als «Lernorten» ethnischer Säuberung und dem Rückschlag dieser Gewalttechniken auf das Europa der Zwischenkriegszeit.²³ Den Höhepunkt dieser Gewaltpolitik bilden die ethnischen «Säuberungen» des Zweiten Weltkriegs. Erscheint der Holocaust in seiner Darstellung als Extremfall der Säuberungsvariante Genozid, so muss die Massenvertreibung der Deutschen aus dem Osten als Extremfall der Säuberungsvariante Vertreibung betrachtet werden.

IV

Aber nun die entscheidende Frage: Wie vermeidet man Vertreibungen? Wie schaltet man sie als Mittel der Politik endgültig aus? Werden die Vertreibungen im 21. Jahrhundert enden? Werden sie nicht nur im Völkerrecht, sondern auch im Denken der Menschen geächtet werden? Wie kann man die Spirale der Gewalt unterbrechen, das Perpetuum mobile von Schlag und Gegenschlag anhalten?

Die Entwicklung des internationalen Rechts nach dem Zweiten Weltkrieg bietet ein ambivalentes Bild. Gewiss, es gibt das Vertreibungsverbot in der 1948 abgeschlossenen Völkermordkonvention. Doch deren Anreger, der polnisch-jüdische Jurist Raphael Lemkin, vermochte sich mit seiner anfänglichen weiten Fassung, die dieses Recht auch Minderheiten zuschrieb, gegen den amerikanischen und sowjetischen Einspruch nicht durchzusetzen.²⁴ Immerhin zählt das Statut des Internationalen Strafgerichtshofs vom Juli 1998 Vertreibungen unter die Verbrechen gegen die Menschlichkeit (Art. 7) und unter die Kriegsverbrechen (Art.8). Vor diesem Strafgerichtshof in Den Haag ist bekanntermaßen Slobodan Milosevic wegen Kriegsverbrechen und Völkermord angeklagt. Dabei geht es zentral auch um Vertreibungen. «Eigentlich», so urteilt der Völkerrechtsexperte Alfred de Zayas. «ist der Prozess gegen Milosevic ein Prozess um die Heimat der Bosnier, der Kroaten und der Kosavaren. Ferner bestimmt das Dayton-Abkommen vom Dezember 1995 das Rückkehrrecht und die Entschädigung der Flüchtlinge und Vertriebenen.»²⁵

Doch immer wieder werden diese Rechte – um nachträgliche Strafen gegen Vertreibungsverbrechen abzuwehren – eingeschränkt. Auf den Vorgang Klaus im Zusammenhang mit dem Lissabon-Vertrag 2009 und die ihm folgende «Sudetenklausel» habe ich schon hingewiesen. Generell wird man sagen können, dass die Gesetzgebung – und mehrheitlich auch die Wissenschaft – geneigt sind, Vertreibungen und ihre Folgen als evidente Verletzung des Völkerrechts anzusehen, während die Gerichte in diesen Fragen eher eine punktuelle und oft minimalistische Position einnehmen. So stehen die Verbote der Zwangsumsiedlung zwar nach wie vor in Dokumenten wie dem Römischen Statut und in der Menschenrechtscharta der Europäischen Union, jedoch mit einer klaren Konditionalität, was die Rechtsprechung angeht.

So wird man sich, um Vertreibungen als Mittel der Politik dauerhaft zu überwinden, nicht nur auf die Hilfe des Rechts verlassen dürfen. Wichtig sind auch ethische Positionen – die Entwicklung einer Bereitschaft zum friedlichen Ausgleich unter allen Beteiligten. Letzten Endes muss der Hass überwunden werden, der wohl den tiefsten und nachhaltigsten Antrieb der Vertreibungen bildet. Denn noch immer gilt die Diagnose der letztes Jahr verstorbenen polnischen Lyrikerin Wislawa Szymborska, die Naimark seinem Buch vorangestellt hat: «Seht her, wie unentwegt leistungsfähig er ist, wie gut er sich hält in unserem Jahrhundert, der Hass.»²⁶

Ein erster Schritt, der den Hass überwinden kann, ist die Bereitschaft anzuerkennen, dass selten in der Geschichte nur eine Seite schuldig ist, dass man sich meist wechselseitig Unrecht zugefügt hat – und dass man die Wahl hat, dafür entweder Vergeltung einzufordern oder Verzeihung zu erbitten. Verzeihung gewährt und Verzeihung erbeten haben zuerst die polnischen

Bischöfe mit ihrem charismatischen Brief zu Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sie haben damit den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt durchbrochen und neue Spielräume des Handelns eröffnet. Ich zitiere Hans Krieger: «Es ist die Fähigkeit des Menschen zur Unterscheidung von Gut und Böse (gut für mich und die anderen, böse für mich und die anderen), die ihn in einem anderen Sinne als das staatenbildende Insekt zum ‹Zoon politikon› macht; erst die ethische Fundierung gibt der politischen Ordnung über die normative Kraft des Faktischen hinaus sinnstiftende Legitimität.»²⁷

Ich kenne den Einwand: Die Deutschen haben mit Krieg und Zerstörung angefangen, sie brauchen sich also nicht über die Folgen zu wundern; sie haben heraufbeschworen, was am Ende über sie selbst hereinbrach, sie haben Wind gesät und Sturm geerntet. Das ist zweifellos richtig. Aber es setzt die moralischen und rechtlichen Kriterien der Beurteilung von Verbrechen nicht außer Kraft. Diese Maßstäbe müssen für alle Völker gleichermaßen gelten. Kein Massenverbrechen rechtfertigt ein neues. Und der Wunsch nach «Vergeltung» – psychologisch begreiflich – begründet keine Dispens vom Recht, vom Sittengesetz, weder im Zweiten Weltkrieg noch davor oder danach.

Zweitens scheint mir wichtig, dass man in Gesprächen über Vertreibungen dem anderen seine Individualität und seine Würde lässt, dass man ihn nicht in eine nationale Selbstverneinung treibt, die leicht zu Neurosen führen kann. «Kein Volk geht auf die Dauer auf Knien» – so sagte mir einmal der bedeutende jüdische Komponist Herman Berlinski, ein Mann, dessen Leben aus lauter Fluchten bestand: in der Kindheit aus dem damals noch russischen Lodz in das für Juden noch sichere Leipzig; und knapp zwei Jahrzehnte später nach Paris und Washington, um der nationalsozialistischen Verfolgung zu entgehen.²⁸ Adenauer hat für die angemessene Haltung eines zu Recht in seinem traditionellen Selbstbewusstsein erschütterten, aber andererseits auch auf eine bessere Zukunft hoffenden Deutschland nach dem Krieg eine Formel gefunden, die mir bis heute im Ohr klingt: «tief gebeugt, aber nicht gebrochen» – so sollten die Deutschen in die Zukunft gehen.²⁹

Und endlich: In der *Versöhnung* der Völker – nach *Flucht und Vertreibung* – geht es nicht ohne Vorleistungen oder sagen wir besser: ohne Vorgriffe in die Zukunft ab. Wir sollten nicht nur an die Vergangenheit denken, sondern den Blick auch auf unsere Kinder und Kindeskinde richten – auf künftige Generationen, die hoffentlich Krieg und Vertreibung nicht mehr erleben müssen. Das relativiert vieles – keineswegs alles – in der Vergangenheit. Ich möchte nicht lebenslang mit Erbitterung daran denken müssen, dass ich als Dreizehnjähriger gemeinsam mit meiner Schwester beim Luftangriff der Royal Air Force auf Freiburg am 27. November 1944 durch eine englische Fliegerbombe beinahe mein Leben verloren hätte. (Der Luftkrieg, dessen

Opfer hauptsächlich Frauen und Kinder waren, wurde von allen Kriegsparteien am Rande – und manchmal jenseits – des Völkerrechts geführt!) Man muss traumatisierende Erfahrungen auch vergessen können. Und meine jüngste Tochter, Geburtsjahr 1986, hätte wohl auch das Recht, beim Studium in England nicht zuerst als Nachfahrin derer in Augenschein genommen zu werden, die einst den «Blitz» über London verursachten – so als läge in ihrer Nationalität, unabhängig von ihrer Person, ein Stigma für ewige Zeiten.

Hoffen wir, dass auch Vorurteile und Hass nicht ewig dauern, dass neue Generationen sich unbefangener begegnen, ohne täglich die Last der Vergangenheit auf neue zu schultern wie ein Ritual. Franz Werfel hat auf die Frage, was denn die Überlegenheit des Verfolgten über den Verfolger ausmache, die überraschende Antwort gegeben: «nicht der Verfolger zu sein».³⁰ Versuchen wir in diesem Sinne neu zu beginnen und die alten Rollen hinter uns zu lassen – auch wenn es manchmal schwer fällt, Zeit braucht, Mut erfordert und Überwindung kostet.

ANMERKUNGEN

¹ dpa-Meldung vom 01. 09. 2012.

² Stephan LÖWENSTEIN, *Vertreibung als Schande*, FAZ vom 19. 01. 2013.

³ «Benes käme heutzutage nach Den Haag. Schwarzenberg und Zeman streiten über die Vertreibung.» FAZ vom 19. 01. 2013.

⁴ R. M. DOUGLAS, «Ordnungsgemäße Überführung». *Die Vertreibung der Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg*, München 2012, 402 f.

⁵ Dorothea WENDEBOURG, *Die Evangelische Kirche in Deutschland und die vertriebenen Ostdeutschen*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 108 (2011), 16–49 (19).

⁶ Einzelheiten bei Hans MAIER, *Böse Jahre, gute Jahre. Ein Leben 1931ff.*, München 2011, 277ff.

⁷ *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*, hg. von Gerhard HIRSCHFELD – Gerd KRUMEICH – Irina RENZ, in Verbindung mit Markus POHLMANN, Paderborn u. a. 2003; Christopher CLARK, *The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914*, 2012; dt. unter dem Titel *Die Schlafwandler. Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog*, Stuttgart 2013.

⁸ Einen kurzen Lebensumriß enthält meine Laudatio anlässlich der Verleihung des Ehrenringes der Görres-Gesellschaft an Hugo Rokyta in Passau 1997, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1997*, 123–127. Eine Rokyta-Biographie ist von Erhard Koppensteiner (Salzburg) zu erwarten.

⁹ *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, hg. von Theodor SCHIEDER, Bonn 1953–1962.

¹⁰ DOUGLAS, *Ordnungsgemäße Überführung* (s. Anm. 4), 430.

¹¹ Das Grebing-Zitat bei Manfred KITTEL, *Vertreibung der Vertriebenen? Der historische deutsche Osten in der Erinnerungskultur der Bundesrepublik (1961–1982)*, München 2007, 7.

¹² Ebd., passim und 122ff.

¹³ DOUGLAS, *Ordnungsgemäße Überführung* (s. Anm. 4), 14, 17.

¹⁴ *Die Deutschen östlich von Oder und Neiße, 1945–1950: Dokumente aus polnischen Archiven*, Bd. I–IV, hg. von Włodzimierz BORODZEJ und Hans LEMBERG, Marburg 2000–2004.

- ¹⁵ Peter GLOTZ, *Von Heimat zu Heimat. Erinnerungen eines Grenzgängers*, Berlin 2005, 37.
- ¹⁶ Norman M. NAIMARK, *Flammender Haß. Ethnische Säuberungen im 20. Jahrhundert*, München 2004.
- ¹⁷ DOUGLAS, Ordnungsgemäße Überführung (s. Anm. 4).
- ¹⁸ Ebd., 18.
- ¹⁹ Ihm ist ein ganzes Kapitel «Der Planer» gewidmet; ebd., 20–59.
- ²⁰ Ebd., 123ff.
- ²¹ Hans MAIER, *Der Mensch im Exil. Zum Sinnwandel der modernen Emigration*, in: *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, hg. von Helmut KUHN, Heinrich KAHLEFELD und Karl FORSTER, Würzburg 1965, 299–312.
- ²² Marina CATTARUZZA, *Endstation Vertreibung: Minderheitenfrage und Zwangsmigrationen in Ostmitteleuropa 1919–1949*, in: *Journal of Modern European History*, vol. 6 (2008/1) 5–29.
- ²³ Michael SCHWARTZ, *Ethnische «Säuberungen» in der Moderne. Globale Wechselwirkungen nationalistischer und rassistischer Gewaltpolitik im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2013.
- ²⁴ Boris BARTH, *Genozid – Völkermord im 20. Jahrhundert. Geschichte, Theorien, Kontroversen*, München 2006; John COOPER, *Raphael Lemkin and the Struggle for the Genocide Convention*, London 2008.
- ²⁵ Alfred DE ZAYAS, *Vertreibung und Völkerrecht*, in: *Flucht, Vertreibung, Integration. Begleitbuch zur Ausstellung im Haus der Geschichte 2005*, 181–187 (187).
- ²⁶ Wisława SZYMBORSKA, *Hass*, in: *Auf Wiedersehen. Bis morgen. Gedichte*, ausgewählt und übertragen von Karl Dedecius, Frankfurt am Main 1995, 14, zit. bei NAIMARK, *Flammender Haß* (s. Anm. 19), 7.
- ²⁷ Hans KRIEGER, *Wortschritte. Über Kunst und Politik, über Gott und die Welt*, Ergolding 2003, 124.
- ²⁸ Über Berlinski: *Orgel International*, Zeitschrift für Orgelbau und Orgelmusik, Heft 1999/1, 26 ff., 31 ff., 68; MAIER, *Böse Jahre* (s. Anm. 6), 396f.
- ²⁹ So Konrad Adenauer am 1. Oktober 1945 als Oberbürgermeister vor der von der britischen Militärregierung ernannten Kölner Stadtverordneten-Versammlung: «So wollen wir gemeinsam ans Werk gehen. Gebeugt, tief gebeugt, aber – meine Damen und Herren – nicht gebrochen» (so auch die Überschrift des ersten Kapitels in Band 1 seiner *Erinnerungen*, Stuttgart 1965).
- ³⁰ Franz WERFEL, *Zwischen oben und unten*, Stockholm 1946, 311.

MICHAEL BRAUN · KÖLN

DAS «DENNOCH» VON FLUCHT UND VERTREIBUNG

Hilde Domin als Dichterin des Exils¹

Wenn man das Werk eines Dichters verstehen will, ist man gut beraten, seine Kernvokabeln auszumachen, die sich an prägnanten Stellen in den Texten wiederholen und eine hinterlassungsfähige Bedeutung erzeugen. Lieblingswörter Goethes sind «Klarheit» und «Geschichte», ein Lieblingswort von Kafka ist «Zittern», eines von Benn «Durchhalten».

Hilde Domin's Herzwort ist das «Dennoch». Es stammt aus dem Wortschatz der Lutherbibel und der Barockdichtung. Der Arztdichter Paul Fleming ermutigt damit den Menschen, gegen den sich alles, «Glück, Ort und Zeit verschworen» hat, zur Unverzagtheit. In geringfügigen Variationen taucht dieses «Dennoch» oder «Trotzdem» schon im ersten Gedicht des ersten Lyrikbandes von Hilde Domin auf («Man muß weggehen können / und doch sein wie ein Baum»). Es wird immer wieder aufgegriffen, hin und her gewendet (so in den «Drei Arten, Gedichte aufzuschreiben»), es wird in dem letzten Lyrikband genannt, den die Neunzigjährige 1999 publizierte (*Der Baum blüht trotzdem*), und es wird in ihrem letzten Gedicht aus dem Nachlass besiegelt. «Ich küsste dich trotzdem», heißt es da, in der Nacht vom 7. zum 8. Juli 1988, adressiert an ihren soeben verstorbenen Mann. Das «Dennoch» hebt die Geschichte der Trennungen auf, an denen Hilde Domin's Leben reich ist. Es ist das Motto von Sisyphos, der nicht aufhört, den schweren Stein den Berg emporzuwälzen, und von Abel, der aufgefordert wird aufzustehen, um seinem Mörder Kain eine zweite Chance zu geben. Es ist das Rettungswort, um Flucht, Vertreibung und Exil zu überleben. Dieses «Dennoch», das Hilde Domin in ihren Gedichten diesen Erfahrungen entgegensetzt, steht in einer großen jüdischen Tradition. Jan Assmann zufolge ist der biblische Exodus die wohl maßgeblichste Menschheitsgeschichte, weil dieser Exodus nicht Geschichte schreibt, sondern Geschichte macht: «Sie ist so wirklich wie das Volk, das sich von ihr her definiert und als das einzige der antiken Völker kraft dieser Identifikation und Definition bis

MICHAEL BRAUN, geb. 1964, Prof. Dr. phil. habil., ist Literaturwissenschaftler und Leiter des Referats Literatur der Konrad-Adenauer-Stiftung.

heute, allen Verfolgungen zum Trotze, überlebt.»² Kurzum: Hilde Domin's «Mut zum Dennoch» (Ulla Hahn) ist kein trotzköpfiger Mutmachappell, sondern ein erfahrungsbewährtes Manifest der Ermutigung. Auf die Frage nach ihrem Lebensmotto in dem berühmten *FAZ*-Fragebogen hat Hilde Domin geantwortet: «Dennoch». Und gleich präzisiert: «Auf der Kippe zwischen Furcht und Zuversicht. Balancierstange die ratio».

Um diesem Leitwort «Dennoch», das auch ein Leidwort, ein Wort des Leidens an der Zeit und am Mitmenschen ist, auf die Spur zu kommen, muss man Biographie und Werke aufeinander beziehen, aber nicht in dem trivialen Sinne, dass die Biographie das Gedicht erklären hilft. Vielmehr geht es darum, wie sich das gelebte Leben im Gedicht spiegelt und warum ein Gedicht auf manchmal paradoxe Weise die Möglichkeit des besseren Lebens ausdrücken, ja sogar vorwegnehmen kann. Dabei gilt es zwei Klippen zu umschiffen. Die eine ist die Hilde Domin nicht ganz abzuspreekende Tendenz, ihren Lebenslauf so zu begründen, dass er gut genug für eine deutsch schreibende Frau mit jüdischer Herkunft in die Lyrikgeschichte der Moderne passt. Die andere Klippe sind die sich daraus ergebenden Selbstmythisierungen, die von Kritikern wie Forschern – mich selbst eingeschlossen – allzu leicht aufgenommen und eine Zeitlang weitergeschrieben worden sind. Neuere Publikationen, die zum 100. Geburtstag von Hilde Domin erschienen sind, die Biographie von Marion Tauschwitz und vor allem die Ehebriefe, korrigieren einige liebgewordene Mythen um Hilde Domin; so war das Exil kein «zweites Paradies», sondern vielmehr eine von Hurrikans, Erdbeben, Armut und Einsamkeit heimgesuchte «Inselkäfingexistenz»; so fiel ihr erster Lyrikband *Nur eine Rose als Stütze* nicht vom Literaturhimmel, sondern war das Produkt angestrebter Selbstvermarktung eines (wie es eine Dichterkollegin ausdrückte) «überdimensionalen [...] Ichs». Der Heidelberger Philosoph und Freund Hans-Georg Gadamer schrieb einmal, Hilde Domin sei eine «höchst begabte Frau, aber selbst die briefliche Distanz ist manchmal noch nicht groß genug, um es mit ihr auszuhalten.»³

1. Biographie im Zeichen von Sprache und Exil

«Geburtstage», so heißt ein unerschrocken originelles Gedicht von Hilde Domin:

Sie ist tot.

heute ist ihr Geburtstag
das ist der Tag
an dem sie

in diesem Dreieck
 zwischen den Beinen ihrer Mutter
 herausgewürgt wurde
 sie
 die mich herausgewürgt hat
 zwischen ihren Beinen

sie ist Asche

★

Immer denke ich
 an die Geburt eines Rehs
 wie es die Beine auf den Boden setzte

★

Ich habe niemand ans Licht gezwängt
 nur Worte
 Worte drehen nicht den Kopf
 sie stehen auf
 sofort
 und gehen.

Das Gedicht ist entstanden am 23. März 1965, dem Geburtstag ihrer 1951 gestorbenen Mutter. Es handelt von vier Geburten: zwei menschlichen (der Geburt der Mutter und der eigenen Geburt), einer aus der Tierwelt (die Geburt eines Rehs) und einer Kopfgeburt (der Geburt eines Gedichts). Die Sprache ist unsentimental, unfeierlich, die Erinnerung an das «Herauswürgen» passt überhaupt nicht zum Geburtstag. Dass die Werke der Dichter Ersatzkinder sind, ist ein alter Topos der europäischen Kultur, auch wenn das Buch («liber», aus dem Griechischen «leppo» > Schale) und die Kinder («liberi», aus dem Indogermanischen) nicht auf einem gemeinsamen Wortstamm gewachsen sind.

Hilde Domin ist zwar eine poeta docta, eine in den alten und neuen Sprachen gelehrte Dichterin. Sie will uns aber hier keine literaturgeschichtliche Ahnenurkunde vorhalten, sondern ein Bekenntnis zum «Dennoch»: Sie hat keine Kinder (obwohl sie gerne welche gehabt hätte), aber Bücher hinterlassen: sechs Gedichtbände, vier Bücher mit essayistischen und autobiographischen Schriften, einen Roman, ein Prosabuch, zwei poetologische Bücher, eine Anthologie und die *Doppelinterpretationen*. Bücher, die viele Leser fanden, von ihrem ersten Lyrikband wurden 33.000 Exemplare verkauft, von den *Gesammelten Gedichten* (bis 2004) weit über 20.000.

Diese geistigen Geburten unterscheiden sich von der menschlichen und der tierischen Geburt durch ihre Freiheit. Das Wort steht, kaum ausgesprochen, auf eigenen Beinen, es ist ausgetrieben und «[u]naufhaltsam» unterwegs, wie es in einem Gedicht heißt: «Das eigene Wort, / wer holt es zurück, / das lebendige / eben noch ungesprochene / Wort?» (GG 170)

Das Gedicht «Geburtstage» liefert die Grundbausteine der Biographie.⁴ Nimmt man das Judentum hinzu, das uns den Gedanken der Weltschöpfung durch Wortschöpfung überliefert hat, das aber für Hilde Domin in erster Linie eine Schicksalsgemeinschaft ist, zu der man sich so oder so bekennen muss, und bedenkt man ihr doppeltes Los von Exil und Rückkehr, dann sieht man die wichtigen Konstanten des Werks: dichterische Neugeburt, Sprache als Weg zur Wahrhaftigkeit, Judentum als biographisches «Zentnergewicht», Exil als Heimatverlust und Sprachgewinn. Diese Konstanten hängen eng miteinander zusammen, sie kreuzen sich in der Biographie und bestimmen das literarische Werk Hilde Domins von Anfang an.

In dem Aufsatz *Unter Akrobaten und Vögeln* (1964) bekennt sie:

Ich, H. D., bin erstaunlich jung. Ich kam erst 1951 auf die Welt. Weinend, wie jeder in diese Welt kommt. Es war nicht in Deutschland, obwohl Deutsch meine Muttersprache ist. Es wurde spanisch gesprochen, und der Garten vor dem Haus stand voller Kokospalmen [...]. Meine Eltern waren tot, als ich auf die Welt kam. Meine Mutter war wenige Wochen zuvor gestorben (GA 21).

Die Wendung von der Neugeburt des Künstlers ist keine exotische Metapher unter «Kokospalmen», sondern eine schockhafte Lebenszäsur. Der Anfang der Dichtung setzt den Tod der Mutter voraus, der die Tochter an den Rand des Selbstmords gebracht hat. Das Schreiben von Gedichten war ein Dennoch-Leben, ein Leben trotz des Todes. Gedichte schreiben wurde zum Lebens-Mittel im Wortsinne, «wie Atmen». Hinzu kommt, dass Hilde Domin in einem spanisch sprechenden Ambiente eben nicht spanisch, sondern in deutscher Sprache zu schreiben begann. Nach dem Tod der Mutter wurde die Muttersprache zur Sprache der Dichtung. Es war eine Sprache im Exil. Und das ist der entscheidende Aspekt: Nicht als deutsche Dichterin ging Hilde Domin ins Exil, aber sie wurde im Exil zur deutschen Dichterin.

Hilde Domins dichterische Neugeburt war eine Vertreibung, aber auch eine «Heimkehr ins Wort». Wie Gertrud Kolmar, wie Paul Celan, hat sie ihr zweites Leben mit der Änderung des Familiennamens besiegelt. Aus Hilde Palm, geborene Löwenstein, wurde Hilde Domin. Es ist ein Dichtername in mehrfacher Hinsicht. Ein Dichterkollege, Wolfgang Weyrauch, empfahl ihr, als sie bei ihrer Landung in Bremerhaven erstmals nach 22 Jahren wieder den Fuß auf deutschen Boden setzte. Es ist ein Name, der sie von ihrem Mann abgrenzt, der eigene literarische Ambitionen hatte und daher die

Gedichte seiner Frau argwöhnisch betrachtete. Und es ist ein dichter Name, ein «Berufungsname», der die Erinnerung an ihr drittes Asylland verdichtet, an die Dominikanische Republik, in der sie 14 Exiljahre verbrachte. Die Namenswahl wird in dem Gedicht *Landen dürfen* als dichterische Landnahme erläutert:

Ich nannte mich
ich selber rief mich
mit dem Namen einer Insel
(GG 229).

Die Dichtung liegt hier allerdings von der biographischen Wahrheit drei Jahre entfernt. Das hat nur auf den ersten Blick etwas mit Koketterie zu tun (Else Lasker-Schüler hat sich bekanntlich zeitlebens glatt sieben Jahre jünger gemacht). Im Jahr 1997 feierte Hilde Domin in Heidelberg ihren 85. Geburtstag; als Geburtsdatum galt allenthalben der 27. Juli 1912. Nur zwei Jahre später, 1999, wurde im Stuttgarter Neuen Schloss der 90. Geburtstag festlich begangen. Einem findigen Journalisten war aufgefallen, dass Hilde Domin's Bruder eigentlich ihr Halbbruder sein müsste, weil er doch im gleichen Jahr wie sie, und das mit nur wenigen Monaten Abstand, geboren worden sei. Um die Ehre ihres Bruders zu retten, trat Hilde Domin die Flucht nach vorne an.

2. Köln, die «versunkene Stadt», und die Vertreibung aus der Kindheit

«Colonia me genuit», schreibt Hilde Domin in Anlehnung an den berühmten Satz Vergils («Mantua me genuit»). Ihre Kölner Kindheit hat sie in dem langen Aufsatz über *Meine Wohnungen* (1974) beschrieben, der bezeichnenderweise den Doppeltitel *Mis moradas* trägt – Reminiszenz daran, dass die späteren Wohnungen im spanischsprachigen Exil allesamt «Fluchtwohnungen, Zufluchtwohnungen» waren, mit «vier Türen, daraus zu fliehn».⁵ Die Kölner Wohnung in der Riehler Straße war so groß, dass die Kinder im Flur mit Rollschuhen laufen konnten. Mit ihrem jüngeren Bruder verbrachte sie ihre Kinder- und Jugendjahre in einer Atmosphäre, in der sie «immer, ohne Angst, die Wahrheit sagen» durfte. Selbst in der Schule zog sie unbekümmert den direkten Weg zur Wahrheit vor. Sie verfasste Aufsätze in Reimen, schrieb (als Dreizehnjährige) eine so gute Bildbeschreibung, dass sie vom Direktor in das Museum am Hansaring eingeladen wurde, und hielt im Anwaltstalar des Vaters eine so kritische Abiturrede, dass die Schulleitung erwog, ihr das Abschlusszeugnis wieder abzuerkennen. Als sie im März 1929 am Merlo-Mevissen-Gymnasium unter dem Vorsitz des damaligen Ober-

bürgermeisters Konrad Adenauer ihr mündliches Abitur ablegte und vom Schulrat für ihre Verteidigung der Paneuropa-Idee eine Note herabgestuft wurde, zerriss sie zuhause aus Zorn ihr taubenblaues Samtkleid.

Am 26. April 1961 kam sie auf Einladung der Gedok (der Gemeinschaft Deutscher und Österreichischer Künstlerinnenvereine aller Kunstgattungen, dem ältesten und europaweit größten Netzwerk für Künstlerinnen aller Sparten) nach Köln, zu ihrer ersten Dichterlesung. Trotz der schlechten Werbung der Stadt und trotz der Befürchtungen Hilde Domins, der nach ihr lesende Heinrich Böll werde ihr die Show stehlen, war der Festsaal des Kölnischen Stadtmuseums in der Zeughausstraße gut gefüllt. Als Hilde Domin im Museum aus dem Fenster sah, «auf den Appellhofplatz und das Gericht mit den großen neuen Glastüren», kam ihr die Idee zu einem Gedicht. Sie hat es Böll gewidmet. Es ist ein poetisches Dokument der Vertreibung aus der Kindheit (GG 243):

Die versunkene Stadt
für mich
allein
versunken.

Ich schwimme
in diesen Straßen.
Andere gehn.

Die alten Häuser
haben neue große Türen
aus Glas.

Die Toten und ich
wir schwimmen
durch die neuen Türen
unserer alten Häuser.

Nach der Rückkehr ist die Vertrautheit mit der Heimatstadt einer Erfahrung der Fremde gewichen. Im Fluss der Erinnerung verschwimmen die Grenzen zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Geschichte und Mythos. Für alle anderen war Köln in den 1960er Jahren die im Krieg zerbombte und nach 1945 wieder aufgebaute Stadt. Nicht aber für Hilde Domin. Sie erinnert an die römische Vorgeschichte der Stadt, an die *Colonia Agrippinensis*, und an den mythischen Ort der versunkenen Sagenstadt Gression, von der wir aus rheinländischem Sagengut wissen, dass sie so groß war, dass man hundert Stunden gebraucht hätte, um ihre Mauern zu um-

schreiten. Hilde Domin bringt beide Wahrnehmungsdimensionen zusammen. Sie kippt die Bewegungsrichtung um: horizontales Schwimmen statt vertikales Gehen. Dadurch gelingt es, das Unvereinbare im Paradoxon zu vereinigen. Möglich wird so die Begegnung der Sprecherin mit den «Toten», denen, die «nie wieder heimkehren können, den im Exil, im Krieg, in den Lagern Umgekommenen» (AH 62), eine Solidaritätsutopie.

Zu diesen Toten zählen auch Hilde Domin's Eltern, die im Exil starben. Dem Vater Eugen Löwenstein, einem aus Düsseldorf stammenden Juristen, der von den Nazis aus dem Amt verstoßen wurde, gelang mit der Mutter Paula Löwenstein, einer aus Frankfurt stammenden ausgebildeten Opernsängerin, rechtzeitig die Flucht über die belgische Grenze. Am Vater hat sie vor allem den Sinn für Gerechtigkeit und Richtigkeit bewundert, Richtigkeit auch der Aussprache, so schwer es fällt: «Der sterbende Mund / müht sich / um das richtig gesprochene / Wort / einer fremden / Sprache», heißt es in dem ihrem Vater gewidmeten Gedicht «Exil» (GG 244).

Aus Begeisterung für ihren Vater studierte Hilde Domin zunächst Jura in Heidelberg; später wechselte sie zu Nationalökonomie, Soziologie und Philosophie. Bei Karl Jaspers lernte sie, in Seminaren neben dem gleichaltrigen Golo Mann und dem zwei Jahre älteren Dolf Sternberger sitzend, das Selbstvertrauen der Existenzphilosophie, das «Seiner-selber-Innewerden im Scheitern, also in der Grenzsituation». Von Karl Mannheim lernte sie das «Sich-selber-Relativieren», die Erdung des freischwebenden Intellektuellen.⁶

Anders als ihre Lehrer, die sie eine Cassandra schalten, registrierte Hilde Domin schon früh die Zeichen des «hereinhängenden Unheils». Sie hörte während ihres Berliner Wintersemesters (1930/31) auf einer NS-Versammlung in der «Hasenheide» (hier hatte Turnvater Jahn 1811 seine erste Sportstätte errichtet) eine Rede Hitlers. Bei den Reichstagswahlen am 31. Juli 1932 erlebte sie in Freiburg die aufgeputschte Stimmung, «als wäre alles schon entschieden, und alles sei verloren» (GA 340).

In einem Brief vom 22.9.1932 an Erwin Walter Palm schreibt Hilde Domin aus Heidelberg in erstaunlicher Klarsicht der Lage, auf die Propaganda des seinerzeitigen Wirtschaftsministers und Medienzaren Alfred Hugenberg anspielend:

Alles, was überhaupt noch geschieht, geschieht zur Vermeidung von etwas noch Ueblerem. Im übrigen kümmert sich jeder um sich, und die res publica ist eine Sache für Fachpolitiker. Wir schliddern in die schönsten Vorkriegszustände, mit einigen kleinen Unterschieden: die wirtschaftliche Lage ist ungleich schlechter, die Freiheitssphäre des einzelnen schon von da aus beschränkter; vor allem, damals war trotz des autoritären Regimes der Liberalismus geistiges Allgemeingut, heute ist er verpönt. Dann schon lieber im Deutschland der Jahrhundertwende und in den ersten zehn Jahren, als in dem unter Beisteuer von nationalsoz. Gedankengut von Hugenbergianern aufgewärmten teutschen Staat.⁷

3. *Exil auf Probe in Italien und England*

Das Exil begann für Hilde Domin schon 1932, noch bevor es ihr durch die «Nürnberger Rassengesetze» aufgezwungen wurde. Sie hatte 1931 in Heidelberg den Archäologiestudenten Erwin Walter Palm (1910–1988) kennengelernt, den Gefährten ihres Lebens.⁸ Die gemeinsame Studienreise nach Rom (1932) wurde unfreiwillig zur ersten Station ihres langjährigen Exils. Zunächst setzte Hilde Domin ihr Studium in Rom und dann in Florenz fort. 1935 promovierte sie mit einer Arbeit über «Pontanus als Vorläufer von Machiavelli» in Politikwissenschaft, verzichtete dann jedoch auf eine wissenschaftliche Laufbahn, um als Mitarbeiterin ihres Mannes dessen Studien zu unterstützen. 1936 heiratete sie ihn in Rom.

Mit Erwin Walter Palm galt sie fortan als rassistisch Verfolgte. Die Identifikation mit dem durch die Rassegesetze aufgezwungenen Judentum fiel ihr schwer, war Jüdischsein für sie doch «keine Glaubensgemeinschaft» und keine «Volkszugehörigkeit». Das Judentum ist für Hilde Domin eine «Schicksalsgemeinschaft», in die sie «hineingestoßen» worden ist, «ungefragt wie in das Leben selbst», vor der sie sich aber «nicht drücken» will, weil die menschliche Solidarität mit den Verfolgten unabdingbar zu ihrem «Credo» gehört (AH 66f.). Wie der deutsch-jüdische Exildichter Hans Sahl (1902–1993) zählt sie sich zu der «endgültig letzten Generation deutsch-jüdischer Dichter», nach denen keine mehr kommen, die als Primärzeugen von der deutsch-jüdischen Emigration erzählen können: Denn wir, schreibt sie, «die Überlebenden dieser Verfolgung, sind die Letzten in der deutschen Geschichte» (VN 120). Diese paradoxe Zugehörigkeit zum jüdischen Schicksal hat sie stets als «Zentnergewicht» (AH 60) erfahren, stets aber auch als eine persönliche und literarische «Quelle der Kraft». Sie verdankt diesem aufgezwungenen Schicksal die «Extremerfahrungen» von Flucht und Verfolgung, Exil und Rückkehr, Erfahrungen, die ihr «sonst fremd geblieben wären» (AH 67f.).

Nach Hitlers Rombesuch 1938 und Mussolinis antisemitischem Rassen dekret vom 7. September, gerade rechtzeitig vor der großen Verhaftungswelle Anfang 1939, entschlossen sich Hilde und Erwin Walter Palm, über Nacht nach Sizilien zu fliehen. Von dort aus emigrierten sie im März 1939 über Paris nach Südengland, wo sie Hilde Domin Eltern wiedersahen. Eine Schwester ihrer Mutter hatte dort in eine wohlhabende Familie eingehiratet.

Ihren Lebensunterhalt verdiente Hilde Domin als Sprachlehrerin für Diplomatenkinder an einem College in Somerset. Die englische Sprache war die dritte, die sie, nach dem Französischen und dem Italienischen, lernte. Sie lebte dreisprachig. Italienisch war die Privatsprache des Ehepaars, «so gut wie ein Geheimcode». Mit den Eltern sprach sie deutsch, in Gesellschaft englisch.

Doch aus Angst vor einer deutschen Invasion und vor verkappten Nazi-Spionen zeigte sich das Gastland ungastlich. Jüdische Flüchtlinge und Nazi-Sympathisanten wurden gemeinsam in Internierungslagern als sogenannte feindliche Ausländer eingesperrt.⁹ Sogar Domins fast siebzigjähriger Vater wurde verhaftet und erst freigelassen, nachdem er ein Visum bekommen hatte. Die Eltern hatten ihr letztes Geld mit der Tochter geteilt, damit sie im Sommer 1940 mit ihrem Mann England verlassen konnte. Im «untersten Deck eines kleinen Dampfers» (AH 28) – Stefan Zweig reiste in der ersten Klasse desselben Schiffes – gelangte sie über Kanada und Jamaika nach Santo Domingo. Die Erfahrungen dieser Suche nach einem Zufluchtsort dokumentiert das Gedicht *Graue Zeiten*:

Menschen wie wir unter ihnen
 fuhren auf Schiffen hin und her
 und konnten nirgends landen

Menschen wie wir unter ihnen
 durften nicht bleiben
 und konnten nicht gehen

Menschen wie wir unter ihnen
 standen an fremden Küsten
 um Verzeihung bittend daß es uns gab
 (GG 340).

4. Doppelleben im «zweiten Paradies»

Die Ankunft der Palms auf der Karibikinsel Santo Domingo wurde beinahe durch ein polizeiliches Versehen vereitelt. Der Beamte in Jamaika, wo das Flüchtlingsschiff eintraf, verstand das Wort «for transshipment only» im Pass als Verbot, einen Fuß aufs Land zu setzen, und hielt die Flüchtlinge auf einem Munitionstransportschiff fest. Doch die Palms hatten über einen Schiffsoffizier die Aufmerksamkeit des archäologiebegeisterten Gouverneurs erregt, der den Flüchtenden die Landung erlaubte. Von Jamaika flogen sie über Kuba nach Santo Domingo. Auf dieser Insel am «Ende der Welt» (GA 56) endete ihre Odyssee. Heute macht das Land als «Domrep» touristische Karriere. Damals war es aber keine exotische «Zuflucht am Rande» (VN 84), sondern eine Diktatur unter dem Deckmantel der Menschenfreundlichkeit. Der Diktator Rafael Trujillo Molina¹⁰ nahm die Flüchtlinge aus Zentraleuropa auf, um ein ansehnliches Bildungssystem aufzubauen und sein Land, wie er sagte, aufzuweißen (VN 83). Auf der anderen Seite rich-

tete er Massaker unter den dunkelhäutigen Haitianern an und ließ politisch oder kulturell Andersdenkende brutal verfolgen. Der selbsternannte «Große Wohltäter» war ein «furchterregender Lebensretter». Hans Magnus Enzensberger hat das Bildnis dieses Landesvaters als ein Kapitel aus der Geschichte von Politik und Verbrechen beschrieben. Als Trujillo 1961 ermordet wurde, hinterließ er neben 1887 Denkmälern 40 Prozent Arbeitslose, über 60 Prozent Analphabeten, 65 Prozent Bauern ohne Grund und Boden und eine Massenarmut mit einem Durchschnittseinkommen von 200 Dollar: jährlich!

Ihren Mann, dessen Arbeiten sich als Pionierleistung auf dem Gebiet der spanisch-amerikanischen Kunstgeschichte erwiesen, unterstützte Hilde Domin bei der Übersetzung seiner zunächst italienischen, dann englischen Vorlesungen in die spanische Sprache. Dass Hilde Domin als Mitarbeiterin ihres Mannes und seit 1948 als Deutschlektorin an der Universität St. Domingo die «Texte gewendet» hat «wie andere Kleider wenden» (VN 30), erwies sich als Glücksfall. Die Sprache wurde zum Katalysator der dichterischen und übersetzerischen Tätigkeit. Im Exil übersetzte sie mit ihrem Mann die Hauptautoren der spanischen Moderne.¹¹ «Gedichte lesend» machte sie sich «in dem fremden Lande, in der fremden Sprache ein wenig heimisch» (FP 37).

Über die Brücke der fremden Sprachen vergewisserte sich Hilde Domin der Muttersprache. Sie war der letzte Besitz, den ihr die Verfolger nicht nehmen konnten. Sie ging nicht so weit wie Paul Celan, der mit der Muttersprache als Mördersprache rang.¹² Aber sie legte großen Wert auf die Wahrfähigkeit des Wortes und hielt den Niedergang der Sprache mit Konfuzius für den Anfang des Niedergangs der Menschen.

Domins längstes und autobiographischstes Gedicht, *Wen es trifft*, markiert die Grenze zwischen Exil und Rückkehr. Es ist das letzte Gedicht, das sie vor ihrer Rückkehr nach Europa schrieb, entstanden im Oktober 1953 nahe der kanadischen Grenze; und es ist die «erste Anrede» an die, die dem «Überlebenden von Verfolgung begegnen» (FP 33). In suggestiven Bildketten spricht eine furchtlose «kleine Stimme». Sie setzt dem sklavischen Schicksal des Exilierten die Freiheit entgegen, «das Verschlingende beim Namen [zu] nennen / mit nichts als unserm Atem» (GG 240). Diese Freiheit erlaubt es, das Wissen von Exil und Verfolgung zu dokumentieren, ohne es legitimieren zu müssen. Auf diese Weise hält *Wen es trifft* den Zeitpunkt des Überlebens im Gedicht fest. Es ist kein Holocaust-Gedicht, aber ein Gedicht über den Umgang mit der Erinnerung an Holocaust und Antisemitismus, das in eine ganze Reihe weiterer, längst noch nicht hinlänglich gedeuteter Gedichte gehört, beispielsweise *Es kommen keine nach uns* (1958) und *Von uns* (1961).¹³ Hilde Domin war sich bewusst, wie schwierig es ist, die individuellen Erfahrungen der Überlebenden von Exil und Holo-

caust denen weiterzugeben, die davon nur gehört und gelesen hatten. Umso wichtiger war es ihr, das von ihr Erlebte als dichterisches Zeugnis vor allem an die jüngere Generation weiterzugeben. Auf diese Weise schlagen ihre Gedichte über Exil und Rückkehr eine Brücke von der Erinnerung der Zeitzeugen zum kollektiven Gedächtnis der nächsten Generation.

5. Rückkehr aus dem Exil

Die Rückkehr nach Deutschland nach 22jährigem Exil war ein jahrzehnt-langer Prozess, der von zwei längeren Spaniaufenthalten unterbrochen wurde. Erstmals kehrten Domin und Palm im Frühjahr 1954 auf Einladung des DAAD zurück. Sie besuchten Hamburg, Berlin, Frankfurt und die Heimatstadt Köln. 1954/55 wohnte Hilde Domin mit ihrem Mann fast ein Jahr lang in München, wo sie nach 25 Jahren ihren Bruder wiedersah. Sie erkannte in dieser Zeit, dass sie «hier ein wenig mehr / als an andern Stätten / zuhaus» war (GG 16).

Bei ihrem erneuten Deutschlandbesuch 1957 bereitete ihr die literarische Welt eine «euphorische Heimkehr» (VN 38). Die Titelmetapher des ersten Lyrikbandes *Nur eine Rose als Stütze* (1959) wurde von der Kritik als Vertrauensbeweis für die deutsche Sprache verstanden (VE 53–56). Man kann sich dieses Wortvertrauen Hilde Domins gut vorstellen, wenn man das Titelbild mit den Bildern ihrer deutsch-jüdischen Schicksalsgeschwister vergleicht. Nelly Sachs spricht von der «Windrose der Qualen», Paul Celan von der «Ghetto-Rose» und der «Niemandrose». Dennoch (und das ist wieder typisch für Hilde Domin) gewinnt sie ihrem Bild etwas Positives ab. Als ihr Mann sie beim Tode ihrer Mutter im Stich ließ und bei einer mexikanischen Millionärswitwe weilte, da hatte sie eben «nur eine Rose als Stütze».

Etwas Besonderes ist Domins Rückkehr auch, weil sie die erste von ganz wenigen Lyrikern war, die nach Deutschland zurückkehrte – und dann auch noch als Botin der Versöhnung. Sie hielt es aus, dass in ihrem ersten Heidelberger Haus unter ihr ein Schwager von Hitler wohnte. Ihr Sinn stand nicht nach Vergeltung und falschen Verdächtigungen. Offenherzig bekannte sie sich zur Bundesrepublik Deutschland. Sie schätzte die deutsch-französische Versöhnung, die «Anbindung Deutschlands an Europa», die deutsch-israelische Begegnung zwischen Konrad Adenauer und Ben Gurion sowie das Grundgesetz.¹⁴

Aber auch hier gibt es ein Dennoch. Trotz der Schönheit Heidelbergs, wo Hilde Domin seit 1961 bis zu ihrem Tod lebte, blieb die Rückkehr ein «Erlebnis von äußerster Zerbrechlichkeit» (AH 70). Hilde Domin reagierte hochempfindlich auf antisemitische Vorfälle. Sie lebte in einem Heidelber-

ger Stadtteil, in dem in den 1960er Jahren jeder Achte die NPD wählte. Nach Schändungen jüdischer Friedhöfe erwog sie, aus der Bundesrepublik auszureisen. Sie konnte nie vergessen, dass Deutschland das Land war, «in dem unsagbare Furchtbarkeiten unter dem Schweigen und Wegsehen aller geschehen waren». *Hier*: so lautete selbstbewusst der Titel ihres dritten Lyrikbandes von 1964. «Hier», aber nicht: «Heimat». Deutschland ist für Hilde Domin das Land, wo sie «das Fremdsein / zu Ende» kostet (GG 253). Wer heimkehrt, wird mit Wiedererkennen beschenkt, aber mehr noch durch Nichtwiedererkennen erschreckt. Das Land der Geburt und der Kindheit ist ein doppelbödiges «zweites Paradies». Die Fremde ist nicht zur Heimat geworden, und dem Rückkehrer erscheint die Heimat fremd.

Dieses ambivalente Rückkehrerlebnis¹⁵ thematisiert der Roman *Das zweite Paradies*, ein nicht leicht zu verstehendes Buch, das nach einer mehrjährigen Odyssee durch die Verlage erst 1968 erscheinen konnte. Wir können das Buch heute als Migrationsroman lesen. Es erzählt von einer Ankunft ohne anzukommen, vom Fremdwerden der Sprache und vom Verrat der Liebe. Diese Botschaft hat in einem interkulturellen Deutschland, in dem derzeit jeder fünfte einen, wie man sagt, «Migrationshintergrund» hat, an Gültigkeit nicht verloren. Ein Gedicht Hilde Domins sagt es als Mahnung: «Gewöhn dich nicht. / Du darfst dich nicht gewöhnen. / Eine Rose ist eine Rose. / Aber ein Heim / ist kein Heim» (GG 210).

6. Das Gedicht als «Augenblick von Freiheit»

Hilde Domins Lyrik entzieht sich jeder gängigen Einordnung. Sie hat sich der Negativität der Weltuntergangsliteratur ebenso verweigert wie der politischen Tendenzdichtung. Als der Krieg zu Ende war, warnte sie vor *Nachkrieg und Unfrieden* (so heißt die von ihr 1970 herausgegebene, 1995 erweiterte Anthologie). Als die Dichter 1968 auf die Barrikaden gingen und nicht mehr Gedichte, sondern «Analysen und Steine» in die Hand nahmen, da war sie den einen zu links und den anderen nicht links genug. Als Mitte der 1990er Jahre die Atomkriegs- und Kaltekriegsangst vergangen zu sein schienen, erinnerte sie an das Vernichtungspotenzial des technischen Fortschritts: «Der übernächste Krieg / sagt Einstein / wird wieder mit Pfeil und Bogen geführt».¹⁶

Hilde Domins «Dennoch»-Gedichte setzen Zeichen der Hoffnung wider alle Hoffnung. Etwa in den drei *Liedern zur Ermutigung* (1961). Das erste beginnt mit dem traurigen Bild von den tränennassen Kissen mit verstorbenen Träumen. Dann folgt das «Dennoch»: «Aber wieder steigt / aus unseren leeren / hilflosen Händen / die Taube auf» (GG 221). Die Hände sind hilflos, sie sind sogar leer. Aber die emporsteigende Taube ist kein billiger

Dichterzaubertrick, sondern Symbol eines poetischen Vertrauens. Der Vogel ist Zeichen eines Wunders, einer sehr irdischen Gnade, die dem Menschen ebenso zufallen kann wie das größte Unglück. Deshalb ist Domins Hoffnungspoetik nicht mit dem Glauben zu verwechseln. Sie ist keine christlich denkende Dichterin. Es geht ihr darum, Modellerfahrungen auch aus der jüdischen und christlichen Exil-Tradition zu artikulieren, Beispiele, mit denen der Dichter den politisch wachen, brüderlich denkenden Menschen im Leser anzusprechen bemüht ist. Dazu bedarf es nicht vieler Worte und keiner komplizierten Sprache. Hilde Domins «einfache Worte» «riechen nach Mensch». Der Kern dieser dialogischen Poetik ist das Vertrauen darauf, dass es ein Du gibt, das sich von einem Ich anrufen lässt.

Aufschlussreich ist auch das Gedicht *Sisyphus* aus dem Jahr 1967: ein jenseits der Philosophie des Absurden angesiedelter Aufruf, den Stein bergaufwärts zu rollen, obwohl es sinnlos scheint; eine Ermutigung zum Neuanfang. Auf diese Weise sind Hilde Domins Gedichte «Depeschen aus der Agentur der praktischen Vernunft», wie Iso Camartin anlässlich der Verleihung des Heidelberger Preises für Exilliteratur an Hilde Domin (1992) sagte.

Hilde Domins Exil-Gedichte erinnern an Flucht und Vertreibung, ohne Wehmut, mit dem Mut zum Dennoch und zur zweiten Chance. Worin diese Chance besteht, das haben ihr selbst die kritischsten ihrer Kollegen bescheinigt. Es ist eben Hilde Domins «Sanfter Mut» zu einem Dennoch, das auf Taubenfüßen daherkommt, aber tiefe Spuren hinterlässt und allem entgegentritt, was den Menschen daran hindert, ein Mensch zu sein. «Sanfter Mut», so heißt das Dennoch-Gedicht, das Erich Fried der Kollegin in den 1980er Jahren gewidmet hat:¹⁷

«Du
würdest auch noch dem Tod
leise
entgegentreten!»

«Leise?
Vielleicht.
Aber
entgegentreten.»

ANMERKUNGEN

¹ Zitate aus Hilde Domin's Werken im folgenden mit den Siglen: AH = *Aber die Hoffnung. Autobiographisches. Aus und über Deutschland*, München 1982; FP = *Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen 1987/88*. München/Zürich 1988; GA = *Gesammelte autobiographische Schriften. Fast ein Lebenslauf*, München/Zürich 1992; GG = *Gesammelte Gedichte*, Frankfurt/M. 1987; VE = *Vokabular der Erinnerungen. Zum Werk von Hilde Domin*, hg. von Ilse Metze, Frankfurt/M. 1998; VN = *Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches*, München 1974.

² Jan ASSMANN, *Exodus. Die Revolution der alten Welt*, München 2015, 391.

³ Marion TAUSCHWITZ, *Dass ich sein kann, wie ich bin. Hilde Domin: Die Biografie*, Heidelberg 2009, 382.

⁴ Vgl. Birgit LERMEN – Michael BRAUN, *Hilde Domin. «Hand in Hand mit der Sprache»*, Bonn 1997; Ilka SCHEIDGEN, *Dichterin des Dennoch. Eine Biografie*, Lahr 2006; DIES., «Damit es anders anfängt zwischen uns allen», in: *Stimmen der Zeit* 129 (2004) 473–486; Michael BRAUN, *Hilde Domin*, in: *Killy Literaturlexikon*, Bd. 1, Berlin 2008, 79–81; TAUSCHWITZ, *Dass ich sein kann* (s. Anm. 3).

⁵ Bertolt BRECHT, *Ausgewählte Werke*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1997, 347 («Zufluchtsstätte»).

⁶ Zit. nach Horst MELLER, *Hilde Domin*, in: *Deutsche Dichter der Gegenwart*, hg. von Benno von Wiese. Berlin 1973, 360.

⁷ Hilde DOMIN, *Die Liebe im Exil. Briefe an Erwin Walter Palm aus den Jahren 1931–1959*, hg. von Jan Bürger und Frank Druffner, Frankfurt/M. 2009, 63.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. Norbert GSTREINS Roman *Die englischen Jahre* (Frankfurt/M. 1999)

¹⁰ Vgl. Mario VARGAS LLOSAS Roman *Das Fest des Ziegenbocks* (Frankfurt/M. 2001)

¹¹ Vgl. *Rose aus Asche. Spanische und spanisch-amerikanische Lyrik seit 1900*, hg. u. übertragen von Erwin Walter Palm, München 1958.

¹² Paul CELAN, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, hg. von Beda Allemann und Stefan Reichert, Frankfurt/M. 1983, 186.

¹³ GG 141 u. 241; vgl. Margret KARSCH, «Das Dennoch jedes Buchstabens». *Hilde Domin's Gedichte im Diskurs um Lyrik nach Auschwitz*, Bielefeld 2007, 286–302.

¹⁴ Hilde DOMIN, *Dankeswort*, in: *Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung 1995: Hilde Domin*, St. Augustin 1995, 24f (auch in: FAZ vom 5.7.1995); vgl. GA 73–70.

¹⁵ Vgl. Stephanie LEHR-ROSENBERG, *Umgang mit Fremde und Heimat in den Gedichten Hilde Domin's*, Würzburg 2003.

¹⁶ Hilde DOMIN, *Der Baum blüht trotzdem. Gedichte*, Frankfurt/M. 1999, 50.

¹⁷ In: *Unerhört nah. Erinnerungen an Hilde Domin*, hg. von Marion Tauschwitz, Heidelberg 2009, 42.

MARKUS DRÖGE · BERLIN

DIENST AM RECHTSSTAAT

Ein evangelischer Kommentar zum Kirchenasyl

Zuletzt wurde auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag Anfang Juni in Stuttgart wieder heftig um das Kirchenasyl gerungen. Medial wurden dabei besonders die politischen Differenzen zwischen Vertreterinnen und Vertretern unterschiedlicher Parteien hervorgehoben. Ich sehe darin die Gefahr, dass das Kirchenasyl unter der Hand für die parteipolitischen Positionen zur Flüchtlingspolitik insgesamt erhalten muss. Dann wird zum Beispiel die Frage, wie viele Flüchtlinge Deutschland aufnehmen sollte, müsste oder könnte, plötzlich zu einem Problem des Kirchenasyls. So entsteht in der Bevölkerung der völlig falsche Eindruck, eine große Zahl von Flüchtlingen sollte Kirchenasyl bekommen. Diese Ansicht äußert sich auch immer wieder in Zuschriften, die mich als Bischof erreichen. Dadurch wird die positive Kraft bedroht, die das Kirchenasyl nun schon über dreißig Jahre in Deutschland entfaltet hat. Und es werden – durchaus mit politischem Kalkül – Schreckensszenarien an die Wand gemalt, zum Beispiel die Mär, das Kirchenasyl sei eine Bedrohung für den Rechtsstaat. Diese Auffassung widerlegen schon die nackten Zahlen. Zurzeit haben in ganz Deutschland 460 Flüchtlinge in 251 kirchlichen Einrichtungen Kirchenasyl gefunden (Stand Juni 2015). Angesichts von 400.000 erwarteten Asylanträgen kann hier nicht von einer Bedrohung des Rechtsstaates gesprochen werden. Das ist völlig absurd. Dies gilt nicht nur von den Zahlen her, sondern – wichtiger noch – auch inhaltlich: Beim Kirchenasyl geht es nicht um eine Umgehung des Rechts, sondern um die Notwendigkeit, in Grenzfällen sorgfältige Rechtsverfahren zu ermöglichen.

Man stelle sich folgende Szene aus dem Bereich des Fußballs vor, um das Problem zu verdeutlichen: Ein Schiedsrichter hat ein Handspiel nicht gesehen, das zu einem Tor geführt hat. Als der Spieler das zugibt, erhält er die Rote Karte mit der Begründung, er hätte die Entscheidung des Schiedsrichters in Frage gestellt. Das Tor zählt aber trotzdem. Statt durch Fair Play das Spiel insgesamt gerechter zu machen, verzerrt der Schiedsrichter den

MARKUS DRÖGE, geb. 1954, Dr. theol., ist seit 2009 Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.

Spielverlauf und schadet dem Sport. Nun will ich nicht in den allgemeinen Chor der Schiedsrichterschelte einstimmen. Wir brauchen die besten Schiedsrichter für ein gutes Fußballspiel. Und genauso brauchen wir den besten Rechtsstaat für unser Gemeinwesen. Für die Flüchtlinge ist das Kirchenasyl so etwas wie eine Stärkung des Fair Play. Es zeigt auf, wo sich Missstände und Gerechtigkeitslücken auftun. Kirchenasyl ist daher keine Bedrohung, sondern ein Dienst am Rechtsstaat. Der Rechtsstaat leidet nicht, wenn Kirchenasyl geleistet wird, er leidet aber wohl, wenn Menschen durch sein Handeln zu Schaden kommen. Dem Kirchenasyl sollte daher nicht die rote Karte gezeigt werden. Im Gegenteil, die Rechtsstaatlichkeit unserer Gesellschaft wird durch Kirchenasyl gesichert und nicht bedroht.

Kirchenasyl ist Fair Play, auch dem Staat gegenüber. Da werden nicht in Wild-West-Manier politische Forderungen durchgesetzt, sondern es wird ein transparentes Verfahren eingeleitet. Kirchengemeinden treten in enger Absprache mit den zuständigen Behörden für Menschen in Not ein. In der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz zum Beispiel, hat sich ein gutes Hilfe- und Beratungssystem entwickelt, das Gemeinden mit den Kirchenasylen nicht alleine lässt. Die Kirchenleitung hat für Gemeinden eine Handreichung herausgegeben. Es stehen Expertinnen und Ansprechpartner zur Verfügung, die die Gemeinden unterstützen. Dadurch haben sich gute Verfahren entwickelt, um auch mit den Behörden sinnvoll zusammenzuarbeiten. Nach der öffentlichen Diskussion um das Kirchenasyl wurde nun jüngst sogar bundesweit ein kirchliches Kommunikationssystem eingerichtet, um die Abstimmung jedes einzelnen Kirchenasylfalles umgehend mit dem Bundesamt für Migration und Flüchtlinge zu gewährleisten. All das dient dazu, das Ziel des Kirchenasyls zu erreichen: nämlich Menschen zu ihrem Recht zu verhelfen.

Darum geht es im Kern: um das Recht! Und so fing auch alles im Jahr 1983 in Berlin an: mit dem Rechtsempfinden von Gemeindegliedern, die sagten: «Wir können nicht zuschauen, wenn Menschen in den Tod oder in Gefahr für Leib und Leben geschickt werden. Das kann nicht Rechtens sein.» Das kann doch nicht Rechtens sein, was mit der verzweiferten palästinensischen Familie geschehen soll, die am 13. Oktober 1983 vor der Tür des Gemeindehauses von Heilig-Kreuz in Kreuzberg stand. Der Familie drohte die Abschiebung in den Krieg im Libanon. Die Familie wurde freundlich von der Gemeinde aufgenommen und geschützt. So begann vor über 30 Jahren in Berlin die Kirchenasyl-Bewegung in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. Zwei Jahre später, im Frühjahr 1985 teilten neun Berliner Gemeinden der Kirchenleitung mit, aufgrund fortlaufender Abschiebungen in Kriegs- und Krisengebiete Flüchtlingen helfen und schützen zu wollen. Der ökumenische Arbeitskreis «Asyl in der Kirche» wurde gegründet und bereits 1988 gab es in Berlin 35 Gemeinden, die grundsätzlich be-

reit waren, Kirchenasyl zu gewähren. Vier Jahre später waren es 50 Gemeinden, die, unterstützt von der Kirchenleitung und von Persönlichkeiten wie Altbischof Kurt Scharf und Helmut Gollwitzer, hunderte Abschiebungen verhindern konnten. Es folgten mehrere Abschiebestoppregelungen und eine großzügige Altfallregelung für Berlin. Um es noch einmal deutlich zu sagen: Für fast alle Flüchtlinge, die in Kirchenasylen Schutz und Zuflucht gefunden haben, wurden rechtsstaatlich einwandfreie Lösungen gefunden, die es ihnen erlaubten, legal in Deutschland zu leben. Durch das Geschenk der Zeit im Kirchenasyl wurde geholfen, das Recht zur Geltung zu bringen. Natürlich zeigt dies auch sehr deutlich, dass die Asylrechtsverfahren nicht immer sicherstellen, dass Menschen, die von Gefahr für Freiheit, Leib und Leben bedroht sind, ausreichend geschützt werden. Für diese Menschen ist das Kirchenasyl oft die letzte Rettung, um doch noch zu ihrem Recht zu kommen. Und das ist bis heute so.

Als Kirche lassen wir uns dabei nicht von parteipolitischen Interessen leiten, sondern der Einsatz für Fremde gehört zum Selbstverständnis christlicher Gemeinden. Nach unserem Glaubensverständnis ist jeder Mensch, egal welcher Religion oder Nation er angehört, ein Bild Gottes. Die ihm dadurch geschenkte Würde ist unantastbar und muss geschützt werden im Sinne der Durchsetzung der Menschenrechte. Es gehört nach unserem Selbstverständnis dazu, dass die Kirche, wie es in der Barmer Theologischen Erklärung in der fünften These heißt, an «Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten» erinnert. Diese Freiheit haben wir, weil Kirche und Staat in unserer Gesellschaft voneinander unterschieden sind. Ich beobachte es immer mit Missfallen, wenn gefordert wird, dass in unserem Land Kirche und Staat getrennt werden sollen. Denn Kirche und Staat *sind* getrennt. Aber sie sind in ihren unterschiedlichen Aufgabenstellungen sinnvoll aufeinander bezogen. Es gehört zu den Aufgaben der Kirche, den Staat und die Gesellschaft als Ganze an die gemeinsame Verantwortung zu erinnern, die sie für die Umsetzung der Grund- und Menschenrechte sowie humanitärer Grundsätze in jedem Einzelfall tragen. Ein Abweichen von dieser Gesamtverantwortung ist nicht möglich. Wenn die Summe der Einzelentscheidungen, die für sich genommen jeweils rechtmäßig sein mögen, im Ergebnis dazu führt, dass einem Flüchtling ein notwendiger Schutz nicht gewährt wird, so kann ein solches Ergebnis nicht mit dem Hinweis auf das rechtsförmig korrekt durchgeführte Verfahren hinreichend legitimiert werden. Wenn ein Mensch durch eine Abschiebung zu Schaden kommt, war die Entscheidung falsch, auch wenn sie rechtmäßig zustande kam. Für diese Menschen ist das Kirchenasyl lebenswichtig. Deshalb muss es bleiben. Um der Würde des Menschen willen. Und um der Bewahrung der Menschenrechte willen, auf die wir in Europa zu Recht stolz sind und auf die unsere Gesellschaft gegründet ist.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · Erlangen

AUGE UND LICHT:
EINE INKARNATORISCHE BEGEGNUNG

Romano Guardini zum 130. Geburtstag

1. Ergreifendes Schweigen, ergreifendes Sprechen

Wer einen der größten deutschsprachigen Lehrer des Christentums im 20. Jahrhundert hörte in Berlin (1923–1939), Tübingen (1945–1948) und München (1948–1962), erinnerte sich der «erasmischen», leisen, konzentrierten Sprechweise, der ausgewogenen Themenentfaltung, der behutsamen Augenöffnungen. Aber «leise» heißt nicht «leidenschaftslos». Es gehörte gerade zu den bezaubernden Merkmalen dieses Professors für «Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung», daß er in seinen Klärungen und Erhellungen des Daseins für den genau Hörenden etwas Unausgesprochenes, Lebendes verbarg. Reinhold Schneider notierte 1952 in einem Antwortbrief auf ein verlorengegangenes Schreiben Guardinis: «Ich werde nun Ihre Werke lesen, indem ich auf das geheime Erdbeben achte; sie werden mir noch mehr zu sagen haben, da ich nun an dem Ringen mit antwortlosen Fragen Anteil haben darf. [...] welche seelsorgerische Verpflichtung gehör[t] dazu, um die Tiefen zu verschweigen, die Tag für Tag bestanden sein sollen! Aber eben diese Bedrohung ist ein Geheimnis Ihrer Wirkung.»¹

Gleichwohl wäre es einseitig, nur Abgründe zu vermuten, wo die freudigen Bewegungen, die Erschütterungen der Gnade, die fruchtbare Bedrängnis durch Bilder und Erkenntnis zugleich so auf der Hand liegen, ja, sogar aufrauschendes Glück – wie es Guardini auch in der Analyse der Schwermut, nach der durchgestandenen Dunkelheit, deutlich macht.² Solche Begegnung mit dem Licht geschieht vorrangig vor anderen Sinnen durch das hingeebene Sehen an das, was sich zeigt. Der «Glut des Schauens» entspricht die Herrlichkeit der Welt, die von Licht erleuchtet wird, zugleich durch das Licht selbst zu einem Geheimnis wird. Darin tun sich

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, ist em. Professorin für Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden und Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

nicht «antwortlose Fragen» auf, sondern diesmal hinreißend «Übermaß von Welt!»³ Erschütterung und Glück stammen aus dem, was Guardini «Gewalt von Herrlichkeit»⁴ nennt, «inbrünstige Wirklichkeit»⁵.

2. Weltschauender Blick

In Guardinis erster, nicht erhaltener Berliner Vorlesung vom Sommersemester 1923, worin die Besonderheit des neuen Lehrstuhls zu klären war, heißt es in einer kürzlich aufgetauchten Mitschrift: «Es ist ein Blick, der eingebettet ist in das mir nahestehende Leben, näherstehend als alle Wissenschaften. Das eigentliche Ethos dieser Weltanschauung besteht in der Lauterkeit des Blicks. Es muß ein glutvoller Blick sein, doch getragen von einer schauenden Glut, nicht einer Glut des Tuns, denn diese trübt; nur die Glut des Schauens, der Liebe, ist klar.»⁶

Der Privatdozent war eben erst von Bonn aus an die Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin auf den neugeschaffenen Lehrstuhl für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung berufen worden – sehr zu seiner Besorgnis. Denn mit dieser *ad personam* geschaffenen Bezeichnung, die später zur «christlichen Weltanschauung» abgewandelt wurde, trat Guardini in einen besetzten Begriff ein. Die Bedeutungsgeschichte des Wortes Weltanschauung ist durchaus aufregend und hätte den jungen Professor in einen ausgesparten Raum der Universität abdrängen, vielleicht sogar verbannen können. Daß er diese Blickbeschränkung nicht übernahm, gehört zu dem Mut einer Neubestimmung, der Guardini auch in anderer Hinsicht auszeichnete.

Weltanschauung ist ein kaum in andere Sprachen übersetzbarer Begriff der deutschen Geistesgeschichte seit 1800; Kant und Schleiermacher, ferner die Romantik haben ihn in ein breites Bedeutungsfeld gestellt.⁷ In enger Verwandtschaft zu Philosophie, Religion und den «Weltbildern» der Naturwissenschaften weist Weltanschauung jedoch eine besondere Hinsicht auf Welt auf, freilich mit einem ungenauen und weiten Spielraum. Vor der eigentlichen Begriffsprägung gab es bereits eine neuzeitliche Theorie der Weltanschauung bei Nicolaus Cusanus (1401–1464). Bei ihm bildet der menschliche Geist die Unendlichkeit des göttlichen Sehens auf Welt zu unbegrenzt vielen Hinsichten auf die Dinge ab. Dieses individuelle und ausschnitthafte Standpunktsehen, die je gewählte Perspektive, hält jedoch auch im Einzelausschnitt noch das Konzept des Ganzen gegenwärtig. Auch in der Zahl 100 oder 1000 ist die 1 wirksam.⁸ Bei Hegel ist aber dieser Blick auf das Ganze bereits ein eigentümliches Versagen. Wo nämlich das gedankliche System weder über Begriffe noch über Ideen bewältigt werde, greife man hilfswiese zur Anschauung. Solche Weltanschauung suche zwar das

Ganze, wolle es aber im Unvordenklichen, dem sprachlich und gedanklich nicht Einholbaren unmittelbar intuitiv vor Augen bringen. Das «Unmittelbare» aber sei ein Trugschluß, da das «Leben» nicht die Überbietung, sondern die Voraussetzung für Philosophie vorstelle.⁹ Ähnlich hatte Heidegger das Bild als eine Gefahr für das Denken gesehen, weil es eine Art Stillstand gegenüber der Dynamik des Erkennens bedeute. Philosophie sei daher gleichermaßen distanziert zu Wissenschaft und Weltanschauung.¹⁰

Das 19. Jahrhundert hatte nach Hegel aufgrund der Betonung des subjektiven Standpunktsehens den Bezug zum Ganzen schon verloren, so daß Weltanschauung zum Inbegriff eines unwissenschaftlichen Gegensatzes zur Wahrheit wurde. Guardini kennzeichnet selbst die vorgefundenen Möglichkeiten, auf Welt zu blicken: «Zuerst war er (= der Begriff Weltanschauung) der Ausdruck neuzeitlichen Relativismus und Subjektivismus in religiösen Dingen, der nicht mehr an eine Wahrheit glaubte, sondern nur an eine von persönlichen, geschichtlichen und volklichen Voraussetzungen bedingte Anschauung (vgl. Dilthey, Troeltsch, Jaspers). Dann kam die Bedeutung, die ihm der politische Totalitarismus gegeben hat u.s.w. Dem gegenüber mein Versuch, ihm seinen Ort zwischen Offenbarungsglauben einerseits und empirischer Betrachtung andererseits anzuweisen.»¹¹

Diese Ansätze wurden überrollt durch den Nationalsozialismus, der seit 1937 einen «Weltanschauungsunterricht» (WAU) einführte, ab 1941 sogar obligatorisch anstelle des Religionsunterrichts. Ähnlich hatte sich der Marxismus-Leninismus bis in die Gegenwart hinein als «Wissenschaftliche Weltanschauung» in Ablösung der Religionen bezeichnet, mit den bekannten Mechanismen der Ausschaltung anderer Weltanschauungen. Damit wurde der Begriff nachhaltig diskreditiert: Es scheint ihm immer schon Ideologie und zweckhaftes Interesse so untrennbar beigemischt, daß er schon rein methodisch dem Standard kritischen Philosophierens zuwiderläuft.

Dennoch, auf ihm ganz eigene Weise, wurde Guardini ein Lehrer der «Anschauung von Welt». Die von ihm herausgestellte Beziehung, tiefer noch: Begegnung von Auge und Licht knüpft gerade nicht an das bloße «Erlebnis» (das zum subjektivistischen Modewort abgeschliffen war), sondern an eine große erkenntnistheoretische Überlieferung an.

3. Die großen «Sehenden»: Guardinis geistige Herkunft

Die Theorie der «Augenöffnung» durch Licht verdankt sich einer großen Kette von Vordenkern:

Niemand begreift, was für Platon und wieder für Augustin die Idee war, der das Geheimnis dieses Lichtes nicht spürt. Und ebenso nicht, was Johannes mit dem Logos meint, von dem er sagt, daß er «Licht» sei. Wahrlich kein Bild, wie dürftige

Verständigkeit denkt, sondern inbrünstige Wirklichkeit! Der Logos, der auch «die Weisheit» ist; der verheißt, daß er im Geiste aufstrahlen will, und das Herz berühren, und geben, daß man ihn lieben könne; und in dessen Lichte einst sein wird der neue Himmel und die neue Erde, und sie brauchen keine Leuchte mehr, sondern Er selbst strahlt.¹²

Seit dem Promotionsstudium 1912 bis 1915 in Freiburg über Bonaventura spürte der junge Theologe dem Licht nach, und darin entfaltete sich eine spezifische Schule des Erkennens. Mit Bonaventura ist mittelbar Augustinus genannt, der Guardini ein Leben lang begleitete und befruchtete, wie es ähnlich nur noch Dante tat – und hinter diesen Prägungen durch die christlichen Lehrer taucht unübersehbar die gewaltige Gestalt Platons auf. Im Blick auf Augustinus zusammengefaßt: Ideen sind «Wege des Lichtes, Wege der Liebe»¹³.

Guardinis lebenslange Deutung des Christentums, seiner Texte, seiner Vermittlungsformen in Liturgie und Kirche, und vor allem die Schau des göttlichen Geheimnisses sind zutiefst und reich, bis in die letzten Jahre hinein, bestimmt von dem platonisch-augustinischen Entwurf, zu dem der Name des Evangelisten Johannes wesentlich hinzugehört: «Das bei Platon nur sich Andeutende wird bei Augustinus im Licht der johanneischen Logoslehre voll entfaltet.»¹⁴ Im Unterschied zur Neuscholastik und ihrer aristotelischen Prägung trat Guardini damit in eine andere Welt von Bezügen ein. Es ist die geistige Welt einer Verbindung und Spannung von Intuition und Verstand, von Erfahrung und Wissenschaft, von Empfindung und logischer Klarheit. Es ist die Liebe zum «Lebendig-Konkreten», wie der Untertitel des Gegensatz-Buches es nennt, die Liebe zum Gesehenen, um von dort zum mehr als Sichtbaren weiterzudenken, die Liebe zum Phänomen, in dessen Schein sich das Sein offenbart – und mehr als Sein. «Keinen Begriff kann man auf Gott ohne weiteres übertragen, nicht einmal das *«esse»* in seiner einfachsten Form. Das Sein bedeutet bei Gott etwas anderes.»¹⁵

Der Bezug auf die platonische Überlieferung meint keineswegs, daß Guardini sich gegen Thomas von Aquin entschieden hätte. Dazu ist ihm die von Thomas ausgehende Klarheit in ihrer eigentümlichen Qualität des Sehenlernens, auch des Geschehenlassens im Sehen zu deutlich. In der Gegensatzlehre vermag Guardini Thomas und Bonaventura ausdrücklich zusammenzunehmen unter dem gewaltigen Spannungsbogen des mittelalterlichen Denkens, worin nach ihm intuitives Erleben und formaler Verstand zusammenkommen. Denn Mittelalter sei ausgezeichnet durch «zuversichtliches, durch keine Begriffsmüdigkeit geschwächtes Denken, das aber die Kraft mystischen Schauens nicht störte [...] Die klaren Begriffsgebilde eines Thomas von Aquin, nicht zu reden von Bonaventura oder den Viktorinern, (erhalten) ihre eigentliche Sinnfülle und gespannte Kraft erst, wenn sie als Formung metaphysischen und religiösen Erlebens erkannt werden.»¹⁶

4. Zwischenbemerkung: Guardinis unerforschter Bezug zur Phänomenologie

Die besondere Bedeutung des Schauens in Guardinis Konzeption verweist nicht nur auf eine Verankerung in der von Platon kommenden Tradition, sondern ebenso in der zeitgenössischen Phänomenologie. Entgegen kam diesem *theorein* in der Phänomenologie die Betonung jener *evidentia obiectiva*, für die Guardini durch seine Schulung gerade an der Lichtmetaphysik Bonaventuras bereits erkenntnistheoretische Voraussetzungen besaß.

Unleugbar war er selbst schon von seiner romanischen Anlage her ein Mensch des Auges. In einem frühen programmatischen Rothenfelser Vortrag beschrieb er die kommende Reform der Liturgie, der Kirche, der Theologie durch das Hinblicken und das Aufleuchtenlassen des Gegenübers im Schauen:

Ich möchte gleichsam neue Augen auf tun, um es neu zu sehen, jedem eine schöpferische Kraft seines Innern zu Bewußtsein bringen, die bisher durch den «Verruf des Gehorchens» niedergehalten wurde. Also nicht beweisen, sondern neu sehen helfen. Denkt, in einem trüben Raum sei ein Bild. Man kann nun durch chemische Untersuchungen die Trefflichkeit der Farben zeigen oder durch geschichtliche Berichte beweisen, es stamme von einem malgewaltigen Meister. Man kann aber auch durch die Wand gegenüber ein Fenster schlagen, nun flutet Licht herein, und die Farben leuchten auf. Dann braucht man nichts mehr zu beweisen. Man sieht.¹⁷

Vielleicht hätte Guardini die Stärke seines gedanklichen Ansatzes nur durch die Schulung an der mittelalterlichen Philosophie nicht in dem Maße entfalten können, wenn nicht die Zeitströmung der Phänomenologie selbst, freilich ohne Absicht in bezug auf Jugendbildung oder Theologie, eine Relativierung der kantischen Erkenntniskepsis und ihres inhärenten Individualismus ein neues Vertrauen in die «Sachen selbst» geleistet hätte. Daß dabei die «Sachen selbst» nicht naiv empirisch genommen, sondern vielmehr in einer «Wesensschau» freigelegt werden sollten, versteht sich von selbst. Guardini glaubte in dieser Strömung eigenstes katholisches Gut wiederzuentdecken oder doch damit ohne Zwang in Verbindung bringen zu können. Gegenüber ähnlichen Versuchen dieser Art¹⁸ zeichnet er sich dadurch aus, daß er diese Konvergenz nicht mit Gewalt und nicht im Überschwang betonte, daß er, dem phänomenologischen Ansatz verpflichtet, bis in sein Alter mit dem dort gewonnenen «Sehenkönnen» jene Keuschheit des Blicks verband, der nicht mit unterschwelligem Absichten, auch nicht religiöser Art, arbeitet. Grundsätzlich bleibt das Wahrnehmen wesentlich gebunden an eine Absichtslosigkeit, die bei dem späten Guardini sogar unter den Begriff der «Tugend» fällt.¹⁹ Allerdings sind Umfang und Einwirkung der Phänomenologie auf Guardinis Art des Sehens noch nicht untersucht. Doch ist zu vermuten, daß sie ihre Grenze in seinem Bestreben hat, nicht die me-

thodische «Wesensschau» zu vollziehen, sondern gerade das Geschichtlich-Konkrete als jeweilige, *einmalige* Ausgestaltung des Wesens, inkarnatorisch, wahrzunehmen.

5. Sehenwollen und Absichtslosigkeit

Um den Bezug zwischen Auge und Licht zu klären, ist der Vorgang des Sehens selbst genauer zu fassen. Dabei öffnet sich ein Unterschied zwischen dem willensbestimmten Sehen und dem absichtslosen Schauen.

Sehen ist etwas anderes, als was der Spiegel tut, der auffängt, gleichgültig, was vor ihn kommt. Sehen geht aus dem Leben hervor und wirkt ins Leben hinein. Sehen heißt, die Dinge hereinholen; unter ihren Einfluß geraten; von ihnen erfaßt werden. So wacht der Lebenswille über den Blick. Eine Waffe gegen die gefährlichen Dinge ist, sie sehr scharf zu sehen, um sie bekämpfen zu können; eine andere, sie gar nicht zu sehen, um von ihnen nicht berührt zu werden. Im Blick wirkt die Auswahl des Sehenwollens, wodurch das Leben sich selbst schützt. [...] Einen Menschen zu erkennen, heißt seinen Einfluß in sich aufnehmen; wenn ich ihn also, aus Furcht oder Abneigung, von mir fernhalten will, dann wirkt sich das schon im Auge aus. Mein Blick sieht ihn anders; drängt das Gute an ihm zurück; unterstreicht das Schlimme [...] nun entzieht die entstehende Macht sich jeder Kritik. Blicken ist ein Tun, das dem Lebenswillen dient.²⁰

Der Mensch (vor allem der Moderne) sieht, was ihm begegnet, in einem individuell begrenzten Blickfeld: So wird er selbst Maßstab dessen, was sich ihm zeigt; er läßt nur zu, was er sehen will. Erschöpft sich doch der zielgerichtete Blick im Erblickbaren; er «stellt» seinen Gegenstand, ohne darin die Spiegelung des Eigen-Willens zu erkennen.²¹ Die Fixierung des Gegenstandes führt dazu, daß vom «entschlossenen» Blick ein Bild des Wirklichen erstellt wird, aber einzig in der vom Sehenden abgemessenen Reichweite. Nimmt diese Einschränkung überhand, so führt die Starrheit des Blicks zur (unerkannten) Starrheit des Gegenstandes.

Gleichermaßen wird, religiös gewendet, das Göttliche, gerade auch die Gestalt Jesu verengt, ja verfälscht, wenn sie unter das Maß des menschlichen Blicks gerät: «Was von anderswoher kommt, verzerrt sich in dessen Linse, wird zweideutig, gefährlich, häßlich, soweit es nicht überhaupt ausfällt [...] Sein eigener Blick hat das Licht der Welt zu einem Greuel gemacht, damit er es ablehnen könne: er hat Ärgernis genommen.»²² «Wenn das Blicken ein Akt des Lebens ist; wenn hinter dem Auge der Lebenswille steht, und jedes Sehen schon eine Vor-Entscheidung in sich trägt – dann wird dieses Willentliche und Entscheidungsmäßige im Blicken um so stärker zur Geltung kommen, je mehr es um das ewige Schicksal geht.»²³

Schon an dieser Sehhaltung wird deutlich, daß im Blick auf Wirklichkeit kein einfaches Abbilden durch das Auge stattfindet, sondern ein Bändigen, Ausschalten, Betonnen, Hervorheben, Überarbeiten des Gesehenen. Dies hat durchaus sein Recht: Denn Wirkliches könnte in seiner Fülle nicht bestanden werden, wenn es nicht immerfort geordnet, dem menschlichen Begreifen dienlich, und das heißt auch: durch das Auge schöpferisch gestaltet – aber eben auch entstaltet würde. «In jeder lebendigen Frage steckt das Problematische immer nur zu Hälfte in dem Objekt, zur anderen Hälfte liegt es im Subjekt selbst, nämlich in seiner Haltung. [...] Darum kann man nie eine Frage lösen allein vom Objekt her, sondern auch von der lebendigen Schau und Bereitschaft des Subjekts <her> [...] wenn die Seele offen und bereit ist, alles anzunehmen, was vor die Augen tritt.»²⁴

Im Unterschied dazu gibt es jedoch eine andere Wahrnehmung: einen Blick, der Wirklichkeit nicht in einen zugelassenen Ausschnitt setzt, sondern sich das Ganze «zukommen» läßt, der «schaut». Das Wirkliche begänne da, wo es in seiner verdeckten, mehrbödigen Tiefe erfaßt wird, wo die Absicht aufhört. (Es sei erinnert an die Doppelbedeutung des deutschen Wortes «aufhören»: aufhören und beenden, also durch offenes Aufhören einem Vorgang ein Ende setzen.) Absichtsloses Sehen erschöpft sich nicht im Angeschauten, will sich vielmehr in dessen unendliche Tiefen verlieren, Tiefen, die gleichwohl durchscheinend bleiben: so «daß es abgründiger gar nicht hinabgehen kann als in der Klarheit mancher Nachmittage»²⁵. Fortführend kennzeichnet Guardini einen besonderen Charakter von Heiligkeit und von Genialität, der nicht die Klarheit des leicht Eingängigen, vielmehr die Klarheit des Unergründlichen besitze.

Das bedeutet für die Weltanschauung: Sie leistet nicht ein summarisches Sehen. Die unauslotbare Tiefe des Sich-Zeigenden verhindert das begriffliche Begreifen; geschaute Welt ist nicht einfach gespiegelte Wiedergabe der Dinge im Bewußtsein. Noch einmal: In der Tiefe des Sehens ruht eine Entscheidung: nicht *was*, sondern *wie* gesehen wird. Aber im Unterschied zum gezielten Sehen läßt Schauen das Wirkliche anbranden, auftreffen, das Begreifen überwältigen. Sich so «ungeschützt» der Wirklichkeit, ihrem «Übermaß» zu stellen, bedarf der Schulung. «Man muß sich immer bewußt bleiben, daß zum wirklichen Sehen eine ausdrückliche Bereitschaft notwendig sei.»²⁶

Ende August 1924 hielt Guardini in Burg Rothenfels am Main einen Vortrag über Goethe und Thomas von Aquin. Die versammelte Jugend feierte Goethes 175. Geburtstag und das Vorspiel zu Thomas' 700. Geburtstag 1925. Beachtenswert ist, daß weder der eine noch der andere zu den deutlich in der Mitte von Guardinis Denken stehenden Denkern zählen. Der improvisierte Vortrag war überschrieben *Vom klassischen Geist*:

Dazu gehört vor allem die Weise, wie sie in die Welt schauen, nämlich mit einem ganz offenen Blick, der eigentlich nie etwas <will> – daß dieses Ding so sei, jenes

anders, das dritte überhaupt nicht. Dieser Blick tut keinem Ding Gewalt an. Denn es gibt ja schon eine Gewalttätigkeit in der Weise des Sehens; eine Art, die Dinge ins Auge zu fassen, die auswählt, wegläßt, unterstreicht und abschwächt. Dadurch wird dem wachsenden Baum, dem Menschen, wie er seines Weges daherkommt, den aus sich hervorgehenden Geschehnissen des Daseins vorgeschrieben, wie sie sein sollen, damit der Blickende seinen Willen in ihnen bestätigt finde. Der Blick, den ich hier meine, hat die Ehrfurcht, die Dinge sein zu lassen, was sie in sich sind. Ja, er scheint eine schöpferische Klarheit zu haben, in welcher sie richtig werden können, was sie in ihrem Wesen sind; mit einer ihnen sonst nicht beschiedenen Deutlichkeit und Fülle. Er ermutigt alles zu sich selbst.²⁷

Die letzten Zeilen führen auf die weitere Frage: Wirkt das Gesehene auf das Sehen zurück? Vertieft das, was sich dem Auge bietet, die Fähigkeit des Auges selbst? An anderer Stelle wird verdeutlicht: «Durch das aber, was er sieht, wird er wiederum sehender [...]. So wächst am Gegenstände die Blickkraft, und der wachsenden Kraft des Blickes öffnet sich neue Gegenstandsfülle. [...] Am Aufschwimmern des Gegenstandes aber erstarkt die Kraft des Sehens, und so gesundet langsam das Auge zur Wahrheit.»²⁸

Solche «Gegenstandsfülle» führt den Gedanken weiter zum Licht als ihrem Ermöglichungsgrund.

6. «Tötende Herrlichkeit»: Welt im Licht

Guardini beschreibt und reflektiert ein Lichterlebnis im Fextal im Engadin:

Unbändig war der Morgen, Gewalt von Herrlichkeit stand hoch in der Welt. Wie habe ich begriffen, daß die Schönheit hervorbricht gleich Heeressäulen! Aus den dunkel leuchtenden Gestalten der Berge, aus jeglichem Ding, das da stand im Wunder dieses Lichtes, fiel sie das Herz an und rief jenes Lachen herauf und aus jener Tiefe, in welcher Seele und Blut verbunden sind. Die Sonne stand in der Höhe, und – doch es gibt in der deutschen Sprache kein Wort dafür, weil es diese Sonne in Deutschland nicht gibt – «folgorava», sagt das Italienische: Sie ging in Blitzen; sie war ein Ausbruch von langen, einander sengend durchfaltenden Strahlenblitzen. Das war die Sonne, die ein erschreckendes Geheimnis ist, tötende Herrlichkeit. Von Vincent van Gogh gibt es eine Zeichnung, da liegt auf einem Hügel eine Stadt, von ihr her zum Betrachtenden aufgepflügte Äcker, und der Himmel darüber ganz erfüllt von einer riesenhaft glastenden Sonne. Da habe ich begriffen, wie der Mensch, im Schrecken und Jubel seines Herzens, Unirdisches in dieser Sonne erblickt und anbetet.²⁹

Im Angriff auf das Herz, im entzückten Lachen, im Übergroß-Gefährlichen tut sich kund, was religionsgeschichtlich das Numinose heißt. Nach der bekannten, von Guardini oft zitierten Bestimmung durch Rudolf Otto³⁰

ist es das zugleich Faszinierende und Erschreckende. Guardini hat immer wieder die sinnliche Berührung, als sinngebend und sinnhaft, mit der religiösen Erfahrung³¹ als Grund aller Liturgie zusammengespannt – ohne Furcht vor der hier augenfälligen Nähe des Christentums zu den Naturreligionen. Denn das Numinose ist christlich gedeutet der Widerschein des Göttlichen in der Schöpfung. Allerdings birgt Numinosität die gefährliche Möglichkeit des Abwegigen, wenn nämlich Welt selbst zum unmittelbar Göttlichen wird (wie eben in den Naturreligionen) oder absichtlich postchristlich verfälscht wird (wie in der europäischen Neuzeit).

Doch das eigentliche Wunder ist nach Guardini nicht die Welt, sondern das Licht: die Art und Weise, wie das Licht die Welt modelt, schafft, ins Sichtbare hebt, ihr Gestalt gibt. Das Licht wird selbst zum Inbild des Schöpferischen, zur Epiphanie Gottes: Die Dinge sind im Licht mehr als sie selbst, sie gewinnen eine reine Transparenz auf ihn hin. Denn in letzter Verdichtung kommt es zur Verwandlung des Stoffes in Licht, zur Transfiguration des Irdischen.

Am späten Nachmittag kommt eine Stunde, da wird alles wie verwandelt. Das Licht ist voll, aber es scheint nicht mehr zu strahlen. Es scheint seine scharf bestimmten Bahnen aufzugeben und sich durch den Raum auszubreiten. Nun ist's, als ströme es um die Dinge, durchströme sie. Die Bäume stehen wie gebadet in Helle, klar und ohne Laut. Die Berge werden wie durchsichtig, als seien sie aus Amethyst. Schimmernd heben sich die weißen Flächen der Häuser gegen den zartblauen Himmel ab, daß man sich, ein wenig verlegen durch die Romantik des Vergleichs, an Säulen und Tempelwände gemahnt fühlt. Es ist, als höre der Stoff auf, nur Stoff zu sein; als gewinne der Geist Gestalt, daß er geschaut werden kann. Hier kommt einem nahe, was wohl das Wort ›Verklärung‹ meint: jenes Wort, in welches südliches Christentum seine ganze Erlösungszuversicht gegossen hat. Stoff und Geist stehen da nicht brückenlos nebeneinander, sondern es gibt etwas, das zwischen ihnen Weg bildet: das Licht. Das Licht ist körperlich und doch dem Geiste verwandt. Es ist kein ›Vergleich‹, sondern Wahrheit einfachhin, wenn manche geistlichen Erfahrungen sich als Lichterfahrung beschreiben, oder wenn das Johannesevangelium geradezu sagt: ›Gott ist Licht‹. Als ›Licht‹ aber vermag der Geist den Körper zu durchdringen. Es wird durchgeisteter Körper, Leib. Verklärung aber — wohl, sie ist Gnade; nur im Glauben wird man ihrer gewiß, nur hoffend auf Gottes Verheißung kann man sie erwarten. Und dennoch geschieht in ihr eine letzte ›perfectio naturae‹, Vollendung der Natur durch die Gnade. Verklärung bedeutet die Erfüllung dessen, was ›Leib‹ heißt. In solchen Spätnachmittagsstunden schaut man wie ein Unterpand dieser Hoffnung.³²

Was ist Licht? Licht ist Wirklichkeit, und gerade die vom Licht geoffenbarte Gestalt ist Geheimnis.

Wie standen doch all die Gewächse in diesem Licht! Jede Form gewann eine eindringliche Macht. Die Farben leuchteten stärker, und eine Tiefe war in ihrem

Leuchten. Es war, als werde eine Freiheit um jedes Gebilde. Als sei die innere Gestalt gerufen, und werde frei, und hebe sich hervor aus dem Gebundensein dunkler Unvollkommenheit; als trete deutlicher das Wesen hervor und rede: ‹Siehst Du mich?› Und man empfand es in den Augen und in den inneren Bahnen des wesensspürenden Lebens. [...] Das ist ja gar nicht das tiefste Geheimnis, das im Dunkel des Chaos versinkt, in der Undurchsichtigkeit verworrenen Seins. Die geheimste Tiefe liegt in der ganz hellen Form; in der Gestalt, die vollkommen durchsehbar ist, und keinen verborgenen Winkel mehr hat. Die geheimste Tiefe liegt im Lichte selbst. Aber freilich; in diesem Licht! Das ist jenes Licht, welches die Klarheit des Geistes hat, und die innige Schönheit des Herzens, und die sehnstige verwandelnde Gewalt der Liebe.³³

Mit dem letzten Satz wird deutlich, daß es sich bei dem Licht nicht um eine anonyme oder mechanische Es-Kraft handelt, sondern um einen Willen, ein Ich, das ins Verhältnis zum Du tritt, das im Licht und als Licht handelt, selbst Licht ist und berühren will. Und gerade dadurch ruft es die Antwort hervor: das Zurückblicken wiederum eines Ich. Sehen selbst ist Antworten im Hin- und Herblick; ist schon antwortende Wahrnehmung – oder verweigert die Antwort auf das, was sich zeigt. Aber nicht Schauen ermöglicht das Licht, sondern das Licht ermöglicht das Schauen: Mit Hilfe des Lichts greift das Auge auf Welt zu. Das Licht macht Begegnung möglich. So läßt sich sagen, daß das Licht Quelle von Welt ist.

7. Inkarnatorische Begegnung von Auge und Licht

In umfassendem Sinne ist Begegnung ein je Persönliches, zutiefst Geschichtliches. Damit ist die Höhe des Gedankens der Weltanschauung bei Guardini gewonnen. *Person* ist mehr als Subjekt und Wille; *Welt* mehr als Gesamt-Objekt oder Summe von Objekten. Beide sind phänomenal zutiefst verwandt und aufeinander angewiesen: im Sich-Öffnen auf anderes hin, sich findend im Gegenüber, erscheinend im empfangenden Raum und in der empfangenden Zeit, einander im Licht zugewiesen. Christlich formuliert: In der Begegnung von Auge und Licht geschieht eine Inkarnation, nämlich die Inkarnation von Welt.

Die Welt ist nicht fertig. Und nicht nur deshalb, weil sie sich noch weiterentwickeln, Dieses und Jenes werden müßte. Es ist tiefer gemeint. ‹Die Welt› sind nicht die Dinge draußen für sich allein, sondern das, was in der Begegnung zwischen dem Menschen und ihnen wird. [...] innerlich werdendes Außen, und hinausgetragene Innerlichkeit. [...] Ist Hand, die erst ganz sie selbst wird an der Frucht, die sie greift; Boden, der erst zum Acker wird, wenn der Mensch ihn pflügt und besät. [...] Und auch nicht nur ‹das Ding› und ‹den Menschen›; die gibt es ja nicht. Es gibt diese Zypresse, wie sie da gewachsen ist; an dieser Stelle zum Hang, wo der

Windstrom, der immer abends herabkommt, sie von der Seite trifft. [...] Hierin besteht der Schöpferdienst, zu dem Gott den Menschen gerufen hat: daß immerfort, in seiner Begegnung mit den Dingen, die eigentliche Welt werde. Daß er selber erst werde, indem er an die Dinge gerät; schaut, versteht, liebt, an sich zieht und abwehrt, schafft und gestaltet. Daß die Dinge sie selbst erst ganz werden, wenn sie in den Bereich des Menschengestes, seines Herzens und seiner Hand gelangen. Diese Welt wird immerfort; leuchtet auf und erlischt wieder.³⁴

Welt ist nicht in statischer Ontologie zu denken; sie vollzieht sich in einem Werden. Tatsächlich ist Guardini im Tiefsten ein Denker des Werdenden, der Apokalypse: des Sich-Eröffnenden. Ihm stellt sich der Mensch mit Wagnis und Verantwortung, mit Erraten, mit Schaffen.³⁵ Welt ist nicht einfach «da», Dasein wird erst voll erfaßt im Charakter der Begegnung: des gegenseitigen Herauslockens und der Befruchtung. Dieses Werdende hat seine Mitte in der Lebendigkeit des Schöpfers, genauer: in der Lebendigkeit des Logos, der schaffend anruft, Welt durchstrahlt, zur Begegnung anbietet. Geheimnisvoll und doch immer wieder aufleuchtend zeigt sich Welt selbst personal, vielmehr: von einem Tragend-Personalen durchwirkt. Damit ist die Bedeutungsfülle des anfänglich zitierten Satzes erst freizulegen:

Niemand begreift, was für Platon und wieder für Augustin die Idee war, der das Geheimnis dieses Lichtes nicht spürt. Und ebenso nicht, was Johannes mit dem Logos meint, von dem er sagt, daß er «Licht» sei. Wahrlich kein Bild, wie dürftige Verständigkeit denkt, sondern inbrünstige Wirklichkeit! Der Logos, der auch «die Weisheit» ist; der verheißt, daß er im Geiste aufstrahlen will, und das Herz berühren, und geben, daß man ihn lieben könne; und in dessen Lichte einst sein wird der neue Himmel und die neue Erde, und sie brauchen keine Leuchte mehr, sondern Er selbst strahlt.³⁶

ANMERKUNGEN

¹ Reinhold SCHNEIDER, *Brief an Romano Guardini vom November 1952*, zit. v. Felix MESSERSCHMID, *Romano Guardini*, in: Hanna-Barbara GERL (Hg.), *Person und Bildung. Gibt es ein Erbe Romano Guardinis? Referate der Werkwoche auf Burg Rothenfels 10. bis 15. Oktober 1978* (Rothenfelder Schriften 1978), 31–40; hier: 39.

² *Vom Sinn der Schwermut*, Mainz 1928; vor allem Absatz III.

³ *Tagebuch / Engadin*, in: *In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken*, Mainz ²1932, 14.

⁴ *Tagebuch / Aus Oberitalien*, ebd., 103.

⁵ *Tagebuch / Kanal an der Iller*, ebd., Mainz ¹1932, 53.

⁶ *Mitschrift der Guardini-Vorlesung: Weltanschauliche Fragen in der Erlösungslehre (SS 1923 Berlin)*, in: Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ (Hg.), «Lauterkeit des Blicks». *Unbekannte Materialien zu Romano Guardini*, Heiligenkreuz 2013, 73.

⁷ Vgl. Gottlieb SÖHNGEN, Art. «Weltanschauung», in: LThK 10 (1986), 1027ff. – Jakob und Wilhelm GRIMM, Art. «Weltanschauung», in: *Deutsches Wörterbuch* 1984, Bd. 28, 1530ff.

- ⁸ Vgl. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt ²1995, 41–54.
- ⁹ Vgl. G. W. F. HEGELS Aufweis der Ungenauigkeit des Satzes: «Jeder Stuhl ist dieser Stuhl», in: *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, Frankfurt 1972.
- ¹⁰ Martin HEIDEGGER, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (1919)*, GA 56/57, Frankfurt 1987, 3–12.
- ¹¹ *Brief an Heinrich Fries vom 1. 7. 1952* (Nachlaß Bayer. Staatsbibliothek München, Ana 342).
- ¹² Tagebuch / Kanal an der Iller (s. Anm. 5), 37 (in der 2. Auflage leicht verändert).
- ¹³ Guardini-Vorlesung: Weltanschauliche Fragen (s. Anm. 6), 118.
- ¹⁴ *Religion und Offenbarung I*, Würzburg 1958, 33.
- ¹⁵ *Mitschrift der Guardini-Vorlesung: Die christliche Gotteswirklichkeit (WS 1925/26 Berlin)*, in: *Lauterkeit* (s. Anm. 6), 206.
- ¹⁶ *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925, 13.
- ¹⁷ *Vom Sinn des Gehorchens* (1920), in: *Auf dem Wege*, Mainz 1923, 20.
- ¹⁸ Z. B. Erich PRZYWARA, *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München 1923.
- ¹⁹ Vgl. das Kapitel «Absichtslosigkeit» in: *Tugenden*, Würzburg 1963.
- ²⁰ *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi* (1937), Aschaffenburg 1948, 186f.
- ²¹ Phänomenologisch hat Jean-Luc Marion sogar die Intentionalität als möglicherweise «idolisierenden» Blick freigelegt; vgl. Jean-Luc MARION, *Idol und Bild*, in: Bernhard CASPER (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg 1981, 107–132.
- ²² *Der Herr* (s. Anm. 20), 187f.
- ²³ *Ebd.*, 188.
- ²⁴ *Mitschrift der Guardini-Vorlesung: Gott und die Welt (WS 1934/24 Berlin)*, in: *Lauterkeit* (s. Anm. 6), 157.
- ²⁵ *Von Goethe, und Thomas von Aquin, und vom klassischen Geist. Eine Erinnerung*, in: *In Spiegel und Gleichnis*, Mainz ²1932, 20–26; hier: 21.
- ²⁶ Guardini-Vorlesung: Gott und die Welt (s. Anm. 24), 156. Vgl. Richard von St. Victor (1110–1178): *amor oculus intellectus*, «Liebe ist das Auge der Einsicht».
- ²⁷ *Von Goethe* (s. Anm. 25), 21.
- ²⁸ *Der Herr* (s. Anm. 20), 186.
- ²⁹ *Tagebuch / Engadin* (s. Anm. 3), 159.
- ³⁰ Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Religiösen*, Breslau 1917, definiert das Numinose als *tremendum et fascinans*.
- ³¹ *Die Sinne und die religiöse Erfahrung*, Würzburg 1953.
- ³² *Tagebuch / Engadin* (s. Anm. 3), 164.
- ³³ *Tagebuch / Kanal an der Iller* (s. Anm. 5), 48f.
- ³⁴ *Tagebuch / Aus Oberitalien* (s. Anm. 3), 18f.
- ³⁵ Romano GUARDINI, *Einführung*, in: Jean-Pierre CAUSSADE, *Ewigkeit im Augenblick. Von der Hingabe an die göttliche Vorsehung*, Freiburg ⁴1955, 1–20; hier: 9: «[...] Verstehen des Einmaligen; Erraten des hier und nur hier Möglichen; Gefühl für das, was es noch nicht gibt. Auch die Freiheit hat einen andern Charakter. Die innere Initiative stellt sich dem Einvernehmen zur Verfügung; löst sich für das Neue; errät und schafft. Das Wertbild aber, das hier hervortritt, wird entscheidenderweise von der Verantwortung für das, was es noch nicht gibt, vom Wagnis und von der Entdeckung bestimmt.»
- ³⁶ *Tagebuch / Kanal an der Iller* (s. Anm. 5), 37.

HERBERT SCHLÖGEL · Regensburg

«WAS MACHT DER BEICHTVATER?»

Papst Franziskus und die ethischen Spitzenaussagen

Im Vorfeld der Bischofssynode zu Ehe und Familie 2015 findet in der katholischen Kirche eine intensive Diskussion statt. Die Debatte ist allein im deutschen Sprachraum so umfangreich, dass sie in ihrer Vielfalt kaum mehr zu überblicken ist und es den Rahmen eines kleinen Beitrages sprengen würde, auf sie detailliert einzugehen.

Aus meiner Sicht ist es hilfreich darauf zu achten, wie Papst Franziskus sich an diesem innerkirchlichen Dialog beteiligt, an dem normativ-ethische Spitzenaussagen mit auf dem Spiel stehen. Eine mögliche Zugangsweise scheint mir zu sein, von diesen Aussagen, die nicht auf die Synodenthemen begrenzt sind, auszugehen, und danach Ausschau zu halten, wie zum einen Papst Franziskus in seinen Erläuterungen damit umgeht und zum anderen, welche ethischen Herausforderungen der Papst zu ethischen Spitzenaussagen «erhebt». An drei Themenfeldern soll dies verdeutlicht werden.

1. Lebensschutz

Stellvertretend für die universalkirchlichen Stellungnahmen sei auf die Enzyklika «Evangelium vitae» (1995) von Papst Johannes Paul II. hingewiesen. Dort zitiert er das II. Vatikanische Konzil, dass die Abtreibung ein «verabscheuungswürdiges Verbrechen» (GS 51) sei und hält als ethisch-normative Aussage fest, «daß die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen immer ein schweres sittliches Vergehen ist» (EV 57). Papst Franziskus drückt in dem Apostolischen Schreiben «Evangelii gaudium» den gemeinten Inhalt zwar in anderen Worten, aber doch mit derselben Aussageabsicht aus, wenn er von der «Verteidigung des ungeborenen Lebens» spricht, das «immer etwas Heiliges und Unantastbares ist, in jeder Situation und jeder Phase seiner Entwicklung. Es trägt seine Daseinsberechtigung in

HERBERT SCHLÖGEL OP, geb. 1949, ehem. Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

sich selbst und ist nie ein Mittel, um andere Schwierigkeiten zu lösen» (EG 213). Papst Franziskus stellt keine Änderung der kirchlichen Lehre wegen «der inneren Kohärenz unserer Botschaft vom Wert der menschlichen Person» in Aussicht. Sogleich erinnert er daran, «dass wir wenig getan haben, um die Frauen angemessen zu begleiten, die sich in sehr schweren Situationen befinden, wo der Schwangerschaftsabbruch ihnen als eine schnelle Lösung ihrer tiefen Ängste erscheint, besonders, wenn das Leben, das in ihnen wächst, als Folge einer Gewalt oder im Kontext extremer Armut entstanden ist» (EG 214).

Ähnlich sind die Äußerungen zur Euthanasie – im universalkirchlichen Verständnis immer als aktive Euthanasie am Lebensende verstanden – zu sehen. Papst Johannes Paul II. hält fest, «daß die Euthanasie eine schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes ist, insofern es sich um eine vorsätzliche Tötung einer menschlichen Person handelt, was sittlich nicht zu akzeptieren ist» (EV 65). Papst Franziskus hat sich zwar nicht auf der Ebene eines Apostolischen Schreibens bzw. einer Enzyklika zu diesem Thema geäußert, aber bei einer Ansprache an Ärzte führt er aus: «Das vorherrschende Denken führt zuweilen ein ‹falsches Mitleid› ins Feld, [...] nach dem es ein Akt der Würde (sei), die Euthanasie durchzuführen [...] Das Mitleid des Evangeliums begleitet im Augenblick der Not». Die Forderung «nein, das Ende meines Lebens bestimme ich, so wie ich es will» bezeichnet der Papst als «eine Sünde gegen Gott, den Schöpfer»¹.

Bei den Fragen zum Schutz des Lebens an seinem Anfang und an seinem Ende bekräftigt der Papst die Auffassung der Kirche, die er in enger Verbindung mit dem «Wert der menschlichen Person» sieht.

2. *Wiederverheiratet Geschiedene und «Humanae vitae»*

Zwei Fragestellungen möchte ich herausgreifen, die schon bei der außerordentlichen Bischofssynode eine Rolle gespielt haben: Die Voraussetzung, unter der wiederverheiratet Geschiedene zu den Sakramenten der Buße und Eucharistie zugelassen werden können und das Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung im Anschluss an die Enzyklika «*Humanae vitae*» (1968). Ein weiterer strittiger Punkt ist der Umgang mit denjenigen, die in homosexuellen Partnerschaften leben. Im Fragebogen wird das Thema nicht generell behandelt. Es ist auf Familien begrenzt, in denen Familienmitglieder mit homosexuellen Tendenzen leben². Es tritt etwas in den Hintergrund. Insgesamt ist damit die innerkirchliche Diskussion selbstverständlich nicht beendet.

Wiederverheiratet Geschiedene

Klassisch ist die Aussage im Apostolischen Schreiben «Familiaris consortio» (1981): Nachdem Papst Johannes Paul II. gemahnt hatte, die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden, von denen dann einige benannt werden, kommt er zur normativen Spitzenaussage: «Die Kirche bekräftigt jedoch ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratet Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen» (FC 84). Im Interview mit Antonio Spadaro SJ vom 19. August 2013 geht Papst Franziskus im Zusammenhang mit diesem Thema bei seiner Antwort auf die Beichte als Ort der Barmherzigkeit ein, und fragt: «Ich denke auch an die Situation einer Frau, deren Ehe gescheitert ist, in der sie auch abgetrieben hat. Jetzt ist sie wieder verheiratet, ist zufrieden und hat fünf Kinder. Die Abtreibung belastet sie und sie bereut wirklich. Sie will als Christin weitergehen. Was macht der Beichtvater?» Indem der Papst hier den «Ball» (scheinbar) von sich wegspielt auf den Beichtvater hin, verdeutlicht er, dass es ihm in erster Linie nicht um eine allgemeingültige Aussage geht, sondern dass er die Komplexität der Einzelsituation, wie sie sich oft für den Seelsorger und hier den Beichtvater ergibt, darstellen will. Der Papst beantwortet diese Frage an dieser Stelle unmittelbar nicht, bemerkt aber dann: «Wir können uns nicht nur mit der Frage um die Abtreibung befassen, mit homosexuellen Ehen, mit Verhütungsmethoden. Das geht nicht. Ich habe nicht viel über diese Sachen gesprochen. Das wurde mir vorgeworfen. Aber wenn man davon spricht, muss man den Kontext beachten. Im Übrigen kennt man ja die Ansichten der Kirche und ich bin ein Sohn der Kirche. Aber man muss nicht endlos davon sprechen»³. Was auffällt: Der Papst problematisiert die Situation der wiederverheiratet geschiedenen Frau mit der Abtreibung, und geht im zweiten Teil seiner Antwort auf das Thema «Wiederverheiratet Geschiedene» nicht mehr näher ein.

Bemerkenswert scheint mir auch zu sein, dass Papst Franziskus, der gerade in der Anfangsphase seines Pontifikats und auch in «*Evangelii gaudium*» verschiedentlich auf das Schlussdokument von Aparecida 2007 hinweist, die entsprechende Passage in diesem Dokument an keiner Stelle aufnimmt. Dort heißt es: «Zum Schutz und zur Unterstützung der Familie kann die Familienpastoral unter anderem folgende Maßnahmen anregen: «[...] mit Sorgfalt, Klugheit und einfühlsamer Nächstenliebe die Paare begleiten, die in einer irregulären Situation leben, dabei die Orientierungen des Lehramtes beachten, dass wiederverheiratet Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zugelassen sind»⁴.

In einem Interview mit der argentinischen Tageszeitung «*La Nación*» vom 7.12.2014 wird Papst Franziskus ebenfalls auf die wiederverheiratet Geschiedenen angesprochen. Auch wenn ich mich hier nur auf verschiedene Zusammenfassungen stützen kann, sagt der Papst zum einen: «Kommunion allein ist nicht die Lösung. Die Lösung ist die Integration»⁵. Darüber

hinaus erwähnt der Papst, dass die Betroffenen von so vielen Dingen ausgeschlossen seien: Lektorendienst, Kommunionhelfer, Patenamtsamt. Zumindest in unseren Breiten ist es kaum vorstellbar, dass jemand die Kommunion im Gottesdienst austeilte, und selbst nicht kommuniziert. In einem späteren Interview wird die Situation der wiederverheirateten Geschiedenen erneut thematisiert. Auch hier weist er darauf hin, dass diejenigen, die ein zweites Mal verheiratet sind, nicht Taufpate sein können. Sie könnten dem Täufling zwar sagen: «Schau mal mein Lieber, ich habe mich in meinem Leben geirrt, jetzt bin ich in dieser Lage. Ich bin katholisch. Die Prinzipien sind diese und diese. Ich tue dies und begleite Dich. Zeuge der Wahrheit». Das wären aber genau Argumente, warum er nicht Taufpate sein kann. Und der Papst fügt hinzu: «Aber dann kommt ein Mafioso, ein Krimineller, ein Mörder, aber weil er kirchlich verheiratet ist, darf er Taufpate sein! Diese Widersprüche...».⁶

Schließen wir diesen Abschnitt ab mit einem Hinweis aus der Schlussansprache des Papstes vor der Bischofssynode. Dort resümiert er u. a.: «Ich habe gespürt, dass uns das Wohl der Kirche, der Familien und die *«suprema lex»* die *«salus animarum»* (vgl. can. 1752) vor Augen standen. Und das jederzeit – das haben wir hier in der Synodenaula gesagt –, ohne je die grundlegenden Wahrheiten des Ehesakraments in Frage zu stellen: Unauflöslichkeit, Einheit, Treue und Zeugung von Nachkommenschaft, das heißt die Offenheit für das Leben» (vgl. cann. 1055, 1056 und GS 48)⁷. Die Befürchtung, durch die Diskussion auf der Synode und die dort gemachten Vorschläge würden die genannten Punkte – wie die Unauflöslichkeit der Ehe – in Frage gestellt, teilt Papst Franziskus nicht.

Wenn wir auf den eingangs zitierten normativen Spitzensatz schauen, können wir feststellen, dass Papst Franziskus ihn in einer problematisierenden, öffnenden Weise versteht. Er zitiert ihn nicht oder macht sich die Auffassungen in uneingeschränkter Weise zu Eigen. Zugleich widersetzt er sich einer Meinung, die den «Kommunionempfang als eine Ordensverleihung» sieht. Ihm ist es wichtig, dass die Betroffenen sich in das Leben der Kirche integrieren. Deutlich wird dies am Beispiel der Frau in zweiter Ehe, die fünf Kinder hat, und eine Abtreibung in der Beichte aufrichtig bereut. Der Papst schließt diese Gesprächssequenz mit der Frage: «Was macht der Beichtvater?» Diese Perspektive ist für den Papst leitend.

Papst Paul VI. und «Humanae vitae»

Beginnen wir auch hier mit dem normativen Spitzensatz: «Ebenso ist jede Handlung verwerflich, die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel» (HV 14). Papst Franziskus hat, wie bereits festgestellt, sich selten zum Thema Empfängnisverhütung geäußert.

Dass er Papst Paul VI. schätzt, hat er besonders durch die Feier seiner Seligsprechung am 19. Oktober 2014 zum Abschluss der außerordentlichen Bischofssynode zum Ausdruck gebracht⁸. In seiner Predigt erinnerte der Papst an Worte von Paul VI. und zitierte verschiedene Texte von ihm, nicht aber die Enzyklika «*Humanae vitae*». Indirekt könnte der Hinweis darauf zu verstehen sein, dass Paul VI. das Schiff Petri «weitblickend und weise – und manchmal einsam –» gesteuert habe. Bei der Philippinenreise im Januar 2015 hielt Papst Franziskus beim Familientreffen in Manila eine Ansprache: «Ich denke an den seligen Paul VI. in einem Moment, als die Herausforderung des Bevölkerungswachstums aufkam und er den Mut hatte, die Öffnung zum Leben zu verteidigen. Er kannte die Schwierigkeiten, die es in jeder Familie gab, deshalb war er in seiner Enzyklika so barmherzig mit den Sonderfällen. Aber er sah darüber hinaus, er sah auf die Völker der Erde und die Bedrohung der Familie durch den Entzug von Kindern»⁹. Wer den Text liest, wird stutzig, dass der Papst davon spricht, dass Paul VI. in der Enzyklika «so barmherzig mit den Sonderfällen war». Solche werden in der Enzyklika mit Ausnahme der Erlaubtheit therapeutischer Mittel nicht genannt. Es gehört zu den Dramen der Diskussion nach dem II. Vatikanischen Konzil im ethischen Bereich, dass ein wesentlicher Konfliktpunkt die ausnahmslose Geltung des Verbots der künstlichen Empfängnisverhütung war, der von universalkirchlicher Seite immer wieder mit Nachdruck zur Geltung gebracht und eingefordert wurde. Papst Franziskus betont die Offenheit für die Weitergabe des Lebens – sowohl bei der Abschlussansprache der Bischofssynode wie auch bei der «Pressekonferenz» auf seinem Rückflug von den Philippinen. Er erwähnt dort «die vielen zulässigen Lösungen» der verantworteten Elternschaft. Zugleich weist Papst Franziskus auch hier auf einen sozialetischen Aspekt hin, der in der westlichen Welt nicht in gleichem Maße beachtet wurde. Es sei nämlich Paul VI. nicht nur um die persönliche Sphäre gegangen, «sondern um die damals geäußerte Befürchtung, über Geburtenkontrolle wollten die reichen die armen Länder kontrollieren (Neo-Malthusianismus genannt)»¹⁰.

Der Blick von Papst Franziskus richtet sich also stärker auf die sozialetische Seite. Er betont die Offenheit für die Weitergabe des Lebens, aber er weist ausdrücklich nicht auf das Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung hin oder darauf, dass jede sexuelle Begegnung für die Weitergabe des Lebens offen sein soll. Er bestreitet dies allerdings auch nicht, sondern lässt mit der Formulierung von der Barmherzigkeit Pauls VI. mit den Sonderfällen in «*Humanae vitae*» erkennen, dass er diese Auffassung durch die Persönlichkeit dieses Papstes im Text gedeckt sieht. Mit dem Argument, dass Papst Paul VI. sich einer Kolonialisierungsmentalität der westlichen Länder mit «*Humanae vitae*» entgegenstellt, gibt der Papst einen damals breiten Konsens der Kirchen der sog. Dritten Welt im Blick auf diese Enzyklika wieder.

Bei beiden Themen – wiederverheiratet Geschiedene und «*Humanae vitae*» – spricht Papst Franziskus an keiner Stelle von der Sünde, wenn man nicht die genannte Situation der Frau in zweiter Ehe, die abgetrieben hat und die in der Beichte ihre Schuld bereut, hier nennen will. Aber von der Aussageintention des Textes her scheint sie mir mehr auf die Abtreibung fokussiert zu sein. In anderen, mehr sozialetischen Zusammenhängen, spricht der Papst das Thema Sünde aber an, wie wir es auch schon bei der «Euthanasie» gesehen haben.

3. Mafia und Korruption

Beim letzten Punkt ist es gar nicht so einfach, einen entsprechenden ethischen Spitzensatz zu finden, zumal er nicht in der grenzziehenden Form existiert. Am ehesten passen hier die Hinweise von GS 27 «Die Achtung vor der menschlichen Person». Sie gehören zu dem «was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen [...]», zu denen z. B. Prostitution, Sklaverei u. ä. gehören. Zu denken ist aber besonders auch an die weitgehend in Vergessenheit geratenen «himmelschreienden Sünden»: «Zum Himmel schreien das Blut Abels, die Sünde der Sodomiten, die laute Klage des in Ägypten unterdrückten Volkes, die Klage der Fremden und Weisen und der den Arbeitern vorenthaltene Lohn» (KKK 1867). Die Enzyklika Johannes Pauls II. «*Sollicitudo rei socialis*» (1987), die auf die «Strukturen der Sünde» (36) hinweist, ist hier ebenfalls zu nennen. Sehr eindringlich sind die Worte von Papst Franziskus bei seiner Reise nach Kalabrien. «Wenn die Bewunderung für Gott mit der Bewunderung für das Geld ersetzt wird, dann öffnet sich die Straße der Sünde, des Eigeninteresses und der Unterdrückung. Wenn man nicht Gott anbetet, dann wird man das Böse anbeten. So wie es auch diejenigen tun, die von Gewalt und Kriminalität leben. Euer Land, so schön es ist, kennt die Zeichen dieser Sünde. Die Mafia (Ndrangheta) ist genau das – die Bewunderung des Bösen, die Missachtung des Gemeinwohls. Gegen dieses Böse muss angekämpft werden. Man muss Nein sagen.» Der Papst weist auf die Anbetung Jesu Christi allein hin, der in der Eucharistie gegenwärtig ist und folgert dann: «Diejenigen, die den falschen Weg wählen, wie auch die Mafiosi, sind nicht in der Kommunion mit Gott. Sie sind exkommuniziert»¹¹. Dieses starke Wort des Papstes ist natürlich kirchenrechtlich auf jeden Einzelfall hin zu überprüfen. Gruppen können nicht exkommuniziert werden. Aber dem Papst geht es hier sicher zuerst um eine ethische Aussage, die deutlich machen soll, dass hier Böses in der Missachtung des Gemeinwohls geschieht. Mit dem Wort «Exkommunikation» drückt der Papst die Unvereinbarkeit dieses Verhaltens mit dem Evangelium aus. Von daher ist es eine ethische Spitzenaussage, die hier formuliert wird.

In ähnlicher Richtung gingen seine Aussagen in Neapel im März 2015. Eine ganze Reihe sozialer Probleme sprach der Papst an wie Schwarzarbeit oder fehlende Sozialversicherung, prekäre Jobs, Ausbeutung und Sklaverei. «Und wenn der, der so etwas tut, sich Christ nennt, ist er ein Lügner.» Weiter sprach er von der Verantwortung der Politik für die Menschen, eine der höchsten Formen der Nächstenliebe. Und er wies auf die «stinkende Korruption» hin¹². Herausforderungen, die den Papst besonders bewegen, sind Armut, Korruption, mafiöse Strukturen u. a. Er verurteilt sie eindeutig. Vom moraltheologischen Genus her scheinen sie mir in die Kategorie der «sozialen Sünden, die zum Himmel schreien» zu gehören¹³, die Papst Franziskus durch seine Reisen (und damit verbundene Zeichen) und Predigten in Erinnerung ruft und neu belebt.

4. Fazit

Wer die ethischen Spitzenaussagen von Papst Franziskus betrachtet, wird nicht überrascht sein, dass der Papst nicht nur in der Übereinstimmung der Kirche steht, sondern dies auch engagiert zum Ausdruck bringt wie beim Thema Lebensschutz. Das gilt auch dann, wenn der Papst sich nicht so häufig, wie er selbst einräumt, zu diesen Themen äußert.

Etwas anderes und deutlich überraschender sind die Äußerungen des Papstes zu Mafia und Korruption, die er besonders bei seinen Reisen (z. B. Kalabrien, Sizilien u. a.) leidenschaftlich vorträgt. Die soziale Dimension des Evangeliums, der Blick auf die in vielfältiger Form Unterdrückten, liegen dem Papst besonders am Herzen. Dies zeigt sich im Umgang mit der Abtreibung, die er eindeutig ablehnt, als deren Grund er auch die mangelnde Unterstützung für Frauen, «die sich in schweren Situationen befinden» ansieht. Aber besonders kommt dies in der Schwere der Sünde im Wort «Exkommunikation» zum Ausdruck, die der Papst für die Mafia und die «stinkende Korruption» verwendet. Wenn ich es dem Genre der sozialen Sünden, die zum Himmel schreien, auch himmelschreiende Sünden genannt, zuordne, dann nicht nur wegen ihres sozialen Inhaltes, sondern auch, weil sie negative Haltungen (Laster) offenbaren, die sich in konkreten Handlungen (z. B. Erpressung) zeigen. Zugleich lassen die himmelschreienden Sünden eine gewisse Offenheit erkennen, z. B. wo Korruption beginnt oder klassisch: ab wann wird den Arbeitern der gerechte Lohn vorenthalten, eine Offenheit, die bei den «akzentuierten» schweren Sünden wie Abtreibung und aktive Euthanasie nicht gegeben ist. Hier ist die konkrete Tat, die gezielt unschuldiges Leben töten will, entscheidend.

Anders stellen sich die Aussagen von Papst Franziskus zu «*Humanae vitae*» und zu den wiederverheirateten Geschiedenen dar. Bei «*Humanae vitae*»,

so ist bereits deutlich geworden, betont Papst Franziskus im Blick auf das Wirken von Papst Paul VI. vor allem die sozialetische Seite seines Einsatzes. Es war die von den Bischöfen der sog. Dritten Welt geteilte Sorge, dass durch empfängnisverhütende Mittel die Vorrangstellung der reichen westlichen Länder gegenüber den ärmeren Regionen der Welt zementiert werde und dadurch eine neue Form der Kolonialisierung stattfinde. Bei der individualetischen Seite weist Papst Franziskus darauf hin, dass Papst Paul VI. in *«Humanae vitae»* «so barmherzig mit den Sonderfällen war». Zugleich nennt er «die vielen zulässigen Lösungen» der verantworteten Elternschaft. Einerseits ist der jetzige Papst ganz auf der Linie von *«Humanae vitae»*, die er positiv bewertet, andererseits bringen seine Äußerungen über die «Sonderfälle» und die «vielen zulässigen Lösungen» eine andere Sichtweise dieser Enzyklika zum Ausdruck, die es verdient, noch näher betrachtet zu werden, was jetzt an dieser Stelle nicht möglich ist.

Beim Thema *«Wiederverheiratet Geschiedene»* ist zu spüren, wie sehr Papst Franziskus um eine Lösung ringt. Es zeigt sich, dass er die bisherigen Antworten für nicht ausreichend hält: «Die Prinzipien sind diese und diese ...» Er weist ausdrücklich auf «die Widersprüche» hin. Das ist für einen Papst nicht selbstverständlich, Widersprüche an einem Punkt der kirchlichen Morallehre festzustellen. Zugleich kritisiert er die Auffassung, den «Kommunionempfang als eine Ordensverleihung» zu sehen. In diesem Spannungsfeld ist die Frage *«Was macht der Beichtvater?»* zu sehen. Die Situation des Beichtvaters setzt voraus, dass diejenigen, die zu ihm kommen, bereits in einem Prozess der Reue und Umkehr stehen. In seinem Beispiel weist der Papst auf dieses integrative Moment hin, «dass Du Dich in das Leben der Kirche integrierst». Jemand hat sein Leben geändert und will in der Gemeinschaft der Kirche sein. Welche Konsequenzen das für wiederverheiratet Geschiedene hat, darüber wird die Bischofssynode im Herbst weiter beraten. Um es auf die Frage des Kommunionempfangs zuzuspitzen, so hat sie Papst Franziskus an keiner Stelle bisher ausdrücklich ausgeschlossen. Es ist auch keine Äußerung von Papst Franziskus bekannt, die hier einen Zusammenhang mit der sexuellen Enthaltsamkeit herstellt.

Die Beichte bringt auch das Gewissen ins Spiel – sicher das geformte und gebildete –, das aber nicht nur ein Ablesevorgang von etwas Vorgegebenem ist (vgl. GS 16). Dies gilt für denjenigen, der beichtet, aber auch für den Priester, der das Bekenntnis entgegennimmt. Er hat zuerst einmal die Ernsthaftigkeit desjenigen, der vor ihm seine Sünden bekennt, wahrzunehmen. Auch der Beichtvater ist in seiner sittlichen Existenz gefordert, die mehr ist als eine objektive Feststellung eingehaltener bzw. nicht eingehaltener sittlicher Normen. Papst Franziskus deutet dies an, wenn er in dem Interview mit Antonio Spadaro SJ sagt: «Das ist hier auch die Größe des Beichtvaters, jeden Fall für sich zu bewerten, unterscheiden zu können, was das Richtige

für einen Menschen ist, der Gott und seine Gnade sucht. Der Beichtstuhl ist kein Folterinstrument, sondern der Ort der Barmherzigkeit, in dem der Herr uns anregt, das Bestmögliche zu tun». Liegt nicht in diesen Hinweisen auch die Antwort von Papst Franziskus auf die Frage «Was macht der Beichtvater?» im Zusammenhang mit der wiederverheirateten Geschiedenen, die abgetrieben hat, die aber zugleich den Weg der Umkehr und Buße geht?

ANMERKUNGEN

¹ *Ansprache von Papst Franziskus an die Teilnehmer der Tagung der Vereinigung der Katholischen Ärzte Italiens aus Anlass des 70-jährigen Bestehens* vom 15. November 2014 (https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141115_medici-cattolici-italiani.html – abgerufen am 17.6.2015).

² Vgl. XIV. ORDENTLICHE GENERALVERSAMMLUNG, *Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Lineamenta*, Vatikanstadt 2014, Nr. 40 (http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_ge.html – abgerufen am 17.6.2015).

³ ANTONIO SPADARO SJ, *Interview mit Papst Franziskus SJ*, Teil I, 19. August 2013 (http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906412 – abgerufen am 17.6.2015).

⁴ *Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik*, Bonn (Stimmen der Weltkirche 41) 2014, Nr. (437j).

⁵ Zusammenfassung des Interviews mit der argentinischen Zeitung La Nación vom 07.12.2014 in: <http://de.radiovaticana.va/news/2014/12/07/>; Der Hinweis auf die Kommunionhelfer ist nicht in der Zusammenfassung von Radio Vatikan, wohl in den beiden anderen von www.domradio.de (07.12.14) und Jürgen Erbacher, <http://blog.zdf.de/Papstgefluester/> (08.12.2014).

⁶ Großes Papst-Interview für das mexikanische Fernsehen, (http://de.radiovaticana.va/news/2015/03/13/gro%C3%9Fes_papst-interview_f%C3%BCr_das_mexikanische_fernsehen/1129055 – abgerufen am 17.6.2015).

⁷ *Ansprache von Papst Franziskus zum Abschluss der Dritten Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode*, in: *Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode 2014 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn (Arbeitshilfen 273) 2014, 176–182, hier 179.

⁸ *Die Papstpredigt zum Synodenabschluss und Seligsprechung (Papst Paul VI.)* (http://de.radiovaticana.va/storico/2014/10/19/die_papstpredigt_zum_synodenabschluss_und_seligsprechung/ted-831836 – abgerufen am 17.6.2015).

⁹ *Ansprache von Papst Franziskus bei der Begegnung mit den Familien*, Manila 16.01.2015, (http://de.radiovaticana.va/news/2015/01/16/gef%C3%A4hrdung_der_familien_ist_gef%C3%A4hrdung_der_gesellschaft/1118484 – abgerufen am 17.6.2015).

¹⁰ *Fliegende Pressekonferenz auf dem Rückflug von den Philippinen* (http://de.radiovaticana.va/news/2015/01/19/fliegende_pressekonferenz/1118997 – abgerufen am 17.6.2015).

¹¹ *Predigt von Papst Franziskus in Sibari (Kalabrien)* am 21.06.2014 (http://de.radiovaticana.va/storico/2014/06/21/gro%C3%9Fes_papstmesse_in_sibari_mafiosi_sind_exkommuniziert!/ted-808467 – abgerufen am 17.6.2015).

¹² Vgl. Papst Franziskus in Neapel am 22.03.2015 (<http://www.domradio.de/themen/papst-franziskus/2015-03-22/papst-franziskus-neapel> – abgerufen am 17.6.2015).

¹³ Nach wie vor dazu leswert: KARL GOLSER, *Soziale Sünden, die zum Himmel schreien. Eine vergessene, aber anscheinend wieder aktuelle Kategorie*, in: A. BONDOLFI – H. J. MÜNK (Hg.), *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft*, Zürich 1999, 173–188.

ANDREAS SCHMIDT · München

TAUFE, GLAUBEN UND UNAUFFLÖSLICHKEIT DER EHE

*Zum inneren Zusammenhang von objektiver Sakramentalität
und persönlichem Glaubensvollzug*

Welche Rolle spielt der Glauben für die Gültigkeit der Eheschließung? Diese Frage wurde auf der außerordentlichen Familiensynode gestellt und fand Eingang in die Lineamenta zur kommenden Synode.¹ Papst Franziskus widmete ihr seine diesjährige Ansprache an die Rota Romana.² Der emeritierte Papst wies darauf hin, dass es sich hier um eine noch ungeklärte Frage handelt.³ In der englischsprachigen Ausgabe dieser Zeitschrift nahm José Granados vom Institut Johannes Paul II. der Lateranuniversität ausführlich zu ihr Stellung.⁴ An seine Überlegungen wollen diese Ausführungen anknüpfen.

1. Die Frage nach dem Mindestglauben

In den letzten Jahrzehnten wurden immer wieder Stimmen laut, die für eine gültige sakramentale Eheschließung einen Mindestglauben forderten. Die Internationale Theologische Kommission meldete sich 1977 mit der Erklärung «Die katholische Lehre von der Ehe»⁵ zu Wort. An das Dokument angehängt sind «sechzehn christologische Thesen» von Gustave Martelet SJ, die von der Kommission *in forma generica* gebilligt wurden. In These neun findet sich explizit die Forderung nach dem Glauben für eine sakramentale Ehe:

Er [sc. der Ehevertrag] wird nur dann zum Sakrament, wenn die künftigen Ehegatten in freier Zustimmung durch Christus, dem sie bereits durch die Taufe einverleibt sind, in das Eheleben eintreten wollen. ... Der menschliche Ehebund wird also nicht wirksam zum Sakrament durch ein rechtliches Statut in sich selber und unabhängig von jeder freien Zustimmung zur Taufe.

ANDREAS SCHMIDT, geb. 1974, Dr. theol., Priesterweihe 2002, seit 2011 Spiritual im Priesterseminar der Erzdiözese München-Freising.

In einem Artikel aus dem Jahr 1995 fordert der jetzige Präfekt der Glaubenskongregation ebenfalls den Glauben der Brautleute für eine sakramentale Eheschließung:

Die das Sakrament wesentlich mitkonstituierende Intention ist erst dann gegeben, wenn das Ja-Wort der Partner eine spezifizierende Realisierung des personalen Aktes des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist, worin die Partner in eine relationale Beziehungseinheit treten, die innerlich im Gewissen vor Gott verpflichtet und ein wirksames Zeichen der nicht mehr rückgängig zu machenden Liebe und Treue Gottes gegenüber dem erwählten Ehepartner darstellt.⁶

Diesen dogmatischen Überlegungen pflichten von kirchenrechtlicher Seite her Wilfried Aymans⁷, Heribert Heinemann⁸ und Rainer Alfs⁹ bei. Sie denken von der allgemeinen Sakramententheologie her, die für die Spendung eines Sakraments den Glauben als Voraussetzung fordert (vgl. LG 59).

2. Das Recht auf Ehe und die Identität von Vertrag und Sakrament

So logisch und richtig diese Argumentation erscheint – sie führt in ein kirchenrechtliches Dilemma. Was tun, wenn bei einem oder beiden Brautleuten der nötige Mindestglaube nicht vorhanden ist? Es gibt zwei Lösungsmöglichkeiten, die aber nach kirchlichem Recht derzeit beide nicht durchführbar sind. Die eine wäre ein Aufschub bzw. bei gleichbleibender Situation eine Verweigerung der kirchlichen Trauung. Damit geriete man aber, worauf Rosel Oehmen-Vieregge aufmerksam gemacht hat¹⁰, in Konflikt mit einem anderen kirchlich verbürgtem Grundrecht, nämlich dem Recht auf Ehe (vgl. can. 1058 CIC). Ein gläubiger Katholik kann sogar einen Nichtgetauften kirchlich heiraten – wie sollte man ihm da die gültige Eheschließung mit einem nichtglaubenden Getauften verwehren?

Die zweite Lösungsmöglichkeit wäre, in einem solchen Fall eine kirchliche Eheschließung zuzulassen, aber als nichtsakramentale Ehe, in Analogie zur Ehe mit einem Nichtgetauften. Das ist aber wiederum nicht möglich aufgrund des kirchenrechtlichen Grundsatzes, den can. 1055 § 2 CIC formuliert: «Deshalb kann es zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, ohne dass er zugleich Sakrament ist.» Diese Bestimmung hängt mit dem besonderen Charakter des Ehesakraments zusammen, das bereits in der Schöpfungsordnung wurzelt. Dies bedarf einer näheren Erläuterung.

3. Die Ehe in der Heilsgeschichte

Nach kirchlicher Tradition ist die Ehe von der Schöpfung her «Natuersakrament», d. h. in gewisser Hinsicht «Zeichen und Werkzeug». Auch zwischen Ungetauften ist sie ein geschöpfliches Zeichen für die treue und lebenspendende Liebe des Schöpfers. Sie wird zum Werkzeug für die Gemeinschaft mit Gott, indem sie den Menschen seine Berufung verwirklichen lässt, als «Abbild Gottes» (vgl. Gen 1, 26f) sein Leben in Liebe zu leben. Sowohl das Glück der gegenseitigen menschlichen Liebe wie auch der innere Anspruch der Ehe, der in jedem Eheleben konkret erfahrbar wird, nämlich die Bereitschaft zur Selbsthingabe an den Partner und die Kinder, führen in diese dem Menschen ureigenste Berufung hinein. Die Schöpfungsordnung ist nun aber verwundet durch die Ursünde, welche die Gesamtheit der gott-menschlichen und zwischenmenschlichen Beziehungen betrifft, und so auch die Ehe als intimsten menschlichen Liebesbund. Statt hingebender Liebe und gegenseitiger Dienstbereitschaft treten Machtstreben und egoistische Begierde in die Beziehung zwischen Mann und Frau (vgl. Gen 3, 16). Die erste Sünde bewirkt eine «Herzessklerose» (vgl. Mt 19, 8), die das Wesen der Erbsünde ausmacht. Diese Herzeshärte, so sagt es Jesus, führt auch dazu, dass die ursprüngliche Unauflöslichkeit der Ehe, auf die bereits die Naturehe angelegt war, nicht gehalten wird, und nur deswegen wird in der Zeit des Gesetzes eine Regelung für die Entlassung aus der Ehe nötig und geduldet (vgl. ebd.). Hier liegt auch der Grund, warum die Kirche die (postlapsarischen) Naturehen nicht für absolut unauflöslich hält. Sie sind vom Schöpfer her zwar als unauflöslich gedacht und gewollt, aber aufgrund der erbsündlichen Schwachheit der Menschen kann die volle Verwirklichung der Unauflöslichkeit nicht erwartet und darum auch nicht eingefordert werden. Deswegen kann – *in favorem fidei* – eine Naturehe aufgelöst werden. «Am Anfang war es nicht so» (Mt 19, 8), sagt Jesus, und weist damit auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung und mit ihr auf die Unauflöslichkeit der Ehe hin. Er stellt damit kein neues Gesetz auf, sondern er gibt von neuem die Gnade, die der Mensch verloren hatte, um die Ehe wieder leben zu können, wie sie von Gott gedacht war. «Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung» (2 Kor 5, 17). Das neue Leben in Christus bleibt freilich immer begleitet vom Ringen mit dem «alten Adam» – aber in der Zeit der Kirche sind den Gläubigen alle Heilmittel gegeben, die sie brauchen, um in diesem Kampf nicht zu unterliegen. So können christliche Eheleute immer neu Kraft und Liebe schöpfen im persönlichen und gemeinsamen Gebet, in den Sakramenten der Eucharistie und der Versöhnung. Für diejenigen, die aus der Gnade Christi leben, ist damit die Ehe tatsächlich zum Sakrament des Neuen Bundes geworden. Sie können sie als Abbild des Bundes Christi mit seiner Kirche begreifen

(vgl. Eph 5, 31f). Sie verwirklichen in ihr nicht nur ihre schöpfungsgemäße Berufung, als «Abbild Gottes» zu leben, sondern ihr spezifisch christliches Leben: in der Kraft des Heiligen Geistes zu lieben, wie Christus selbst uns geliebt hat. So wird ihre Ehe, wie das II. Vatikanum sagt, zum «Bild» und zur «Teilhabe» am Neuen Bund, am Bund Christi mit der Kirche (vgl. GS 48). Dieser Neue Bund ist nichts völlig anderes als der Bund der Liebe, den Gott von der Schöpfung her mit den Menschen eingegangen ist, zu dem er sich im Noahbund bekannt hat, für dessen Erneuerung er im Abrahambund einen einzelnen Menschen und im Sinaibund ein Volk erwählt hat. Die Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk wird dadurch vollendet, dass durch Christus der Neue und ewige Bund gestiftet wird. In ihm wird der Verheißung gemäß die Erkenntnis und das Gesetz Gottes in unser Herz geschrieben (vgl. Jer 31, 33f). Zum Eintritt in den Neuen Bund gehört also diese Verinnerlichung, die innere Öffnung für Gottes Geist, der uns befähigt, am ewigen Liebesbund Christi selbst mit dem Vater teilzuhaben. Wer in diesen Bund eingetreten ist, wird in seinem ganzen Sein davon ergriffen. Er ist gerufen, alle Dimensionen seines Leben in dieser neuen Wirklichkeit Christi zu leben, und so eben auch seine Ehe, die damit zum Sakrament des Neuen Bundes wird.

4. Taufe, Glauben und Sakramentalität der Ehe

Kehren wir nun zurück in den Gang der vorigen Überlegungen. Wir sagten, es ist die Besonderheit des Ehesakraments, dass es zuinnerst verbunden ist mit dem menschlichen Ehebund. Die sakramentale Gnade tritt dadurch hinzu, dass die Getauften ihre Ehe «in Christus» leben. Von daher ist es folgerichtig, dass seit jeher zivil getraute Paare, die sich taufen lassen, nicht kirchlich heiraten müssen. Ihre Naturehe wird mit der Taufe per se zur sakramentalen Ehe. Die Frage, die sich in unserem Zusammenhang nun aber stellt, ist folgende: Woran genau ist der Eintritt in die Gnade des Neuen Bundes festzumachen, so dass aus der Naturehe eine sakramentale wird? Für Robert Bellarmin, der das heutige Eherecht entscheidend geprägt hat, wie für den Hauptstrom der Tradition war die Antwort klar: An der Taufe.¹¹ Es ist wahr: Die Taufe «macht den Neugetauften zugleich zu einer «neuen Schöpfung» (2 Kor 5, 17), zu einem Adoptivsohn Gottes; er hat «an der göttlichen Natur Anteil» (2 Petr 1, 4), ist Glied Christi (vgl. 1 Kor 6, 15), «Miterbe» mit ihm (Röm 8, 18) und ein Tempel des Heiligen Geistes (vgl. 1 Kor 6, 19)» (KKK 1265).

Wenn man die besondere Natur des Ehesakraments betrachtet, erscheinen die oben angeführten Überlegungen zur Notwendigkeit eines Mindestglaubens in einem anderen Licht. Denn dann stellt sich für Brautleute

nicht die Frage, ob sie bereit sind für den Sakramentenempfang oder nicht, so wie man etwa fragen könnte, ob ein Jugendlicher ausreichend disponiert ist für den Empfang des Firmsakraments oder nicht. Wenn Brautleute als Getaufte heiraten, haben sie aufgrund der Identität von Ehebund und Sakrament gar keine Wahl. Sie empfangen das Sakrament – ausreichend disponiert oder nicht – gleichsam automatisch. So richtig und wichtig der Glaube an die objektive Wirksamkeit der Sakramente ist – an dieser Stelle drängt sich ein ungutes Gefühl auf. Wilfried Aymans fragt daher: «Überdeckt hier nicht ein übersteigerter theologischer Objektivismus und sakramentaler Automatismus die wirkliche Glaubenssituation und damit die persönliche Glaubenswirklichkeit?»¹² Es kommt also doch wieder der persönliche Glaube ins Spiel – nicht als Voraussetzung für den rechten Sakramentenempfang, sondern in Form der Frage, wann denn ein Christ wirklich in die Gnade des Neuen Bundes eingetreten ist, so dass auch seine Ehe eine sakramentale wird. Es geht dabei wohlgerne nicht um die Frage, ob Sakramente «ex opere operato» wirken, sondern um die Zusammengehörigkeit von Taufsakrament und Taufglaube. Joseph Ratzinger sieht die Identität von Ehebund und Sakrament nicht nur mit der Taufe, sondern auch mit dem Glauben verbunden: «Sakrament ist nicht etwas über, neben oder an der Ehe, sondern gerade die Ehe selbst, und als solche ist sie für den, der sie im Glauben lebt, das Sakrament.»¹³ Damit wird die Wirklichkeit des Ehesakraments nicht ins rein Subjektive des Glaubens verlegt. Vielmehr verlangt die Taufe, die ja die entscheidende Voraussetzung für das Zustandekommen des Ehesakraments ist, von ihrem Wesen her nach dem Glauben. «Der Glaube lässt sich von der Taufe nicht trennen. Die Taufe ist ja in ganz besonderer Weise «das Sakrament des Glaubens», denn man tritt durch sie sakramental in das Leben des Glaubens ein» (KKK 1236). Auch biblisch lässt nur die mit dem Glauben verbundene Taufe in die rettende Nähe Gottes eintreten (vgl. Mk 16, 16), während ohne Glauben niemand Gott gefallen kann (vgl. Hebr 11, 6). Dieser fundamentale Zusammenhang von objektiver Taufgnade und persönlichem Glaubensvollzug wird bisweilen nicht ausreichend berücksichtigt. José Granados formuliert: Der Getaufte ist allein aufgrund seines Getauftseins, losgelöst von jedem persönlichen Glaubensakt, Christus «begegnet», hat ihn «gefunden», so dass «alle Bereiche seines Lebens radikal von ihm verwandelt sind».¹⁴ Er möchte damit den bleibenden und die ganze Existenz in der Tiefe prägenden Charakter der Taufgnade herausstellen. Aber damit ist zur Situation von nichtglaubenden Getauften theologisch noch nicht alles gesagt. In der säkularisierten Welt von heute gibt es eine beträchtliche Anzahl von Getauften, die in ihrem Leben nie dem gelebten Glauben, nie dem lebendigen Christus begegnet sind. Diese Menschen weisen Christus nicht ausdrücklich zurück. Sie haben ihn vielmehr nie kennengelernt, nie gefunden. Sie sind, wie es Papst Benedikt formuliert, «getaufte Heiden».¹⁵ Es ist

wichtig, diesen Typ säkularer Existenz überhaupt wahrzunehmen. Hier sind die Differenzierungen hilfreich, die Josef Pieper erarbeitet hat. Er spricht von dem

nicht im mindesten ungewöhnlichen Fall, dass einer, der die Glaubensverkündigung zwar hört, dennoch nicht von ihr erreicht wird...; die Botschaft wird also überhaupt nicht wahrgenommen als etwas, was ihn, den Hörenden, wirklich betreffen könnte; und natürlich kommt dann Glaube nicht zustande. Aber als «Unglaube» könnte man dieses faktische Nicht-glauben nicht bezeichnen. [...] Unglaube im präzisen Sinn ist allein der geistige Akt, in welchem jemand mit Überlegung einer Wahrheit die Zustimmung versagt, die ihm hinreichend deutlich als Rede Gottes vor Augen gekommen ist.¹⁶

Pieper charakterisiert dieses Nichtglauben als «Mangel an Offenheit, der – ohne irgendeinen ausdrücklichen Gestus der Abweisung oder Verweigerung – nichts anderes ist als *Unaufmerksamkeit*».¹⁷ Nach Gabriel Marcel hat gerade die säkulare Gesellschaft diese Tendenz, solche Unaufmerksamkeit, die den Glauben zu etwas Unwahrscheinlichem macht, nicht allein zu begünstigen, sondern beinahe zu erzwingen.¹⁸

José Granados spricht in seinem Artikel nur von Ungläubigen und Gläubigen, d. h. von solchen, die Christus ablehnen und das von der Kirche gemeinte ausdrücklich zurückweisen (und damit selbstredend keine gültige Ehe schließen können und in den meisten Fällen wohl auch nicht wollen) und Getauften mit unvollkommenem Glauben, die aber ihre Ehe als Christen eingehen und damit «tun wollen, was die Kirche tut». Es muss aber auch gesehen werden, dass heute viele kirchlich heiraten wollen (aus Traditionsgründen oder weil es dem gläubigen Partner ein Anliegen ist), die keiner dieser beider Gruppen zuzuordnen sind, sondern eben den «getauften Heiden». Sie bleiben mit dem Taufcharakter gezeichnet, aber ihr Leben ist aufgrund des mangelnden Glaubens eben gerade nicht «in allen Bereichen radikal umgestaltet», sondern sie unterscheiden sich in ihrer Denk- und Lebensweise nicht wesentlich von Ungetauften. Auf der ontologischen Ebene sind sie neu geboren worden, aber existentiell leben sie noch als «alte Menschen». Es ist bezeichnend, dass in dem wichtigen Text über die Taufe, der in jeder Osternacht gelesen wird (Röm 6, 3–11) die Taufe nicht einfachhin mit dem neuen Leben identifiziert wird. Sie ist vielmehr Ermöglichung und Imperativ, dass wir «als neue Menschen leben» – aber es ist eben auch nicht unmöglich, im «alten Leben» zu bleiben.

Andreas Wollbold formuliert in seinem Buch zur Ehethematik:

Der Grund [sc. für die Sakramentalität der Ehe] liegt darin, dass ein Getaufter eben durch diese seine Taufe (und nicht durch eigene Glaubensakte) für Christus und sein Heil bestimmt ist. In der Taufe tritt er in den Herrschaftsraum Christi ein und unterstellt sich den Gesetzen seines Reiches.¹⁹

In der Tat öffnet sich in der Taufe der Raum der Erlösung. Ob der als Kind Getaufte aber in diesen Herrschaftsraum Christi eintritt und sich den Gesetzen seines Reiches unterstellt, das hängt nicht bloß am Faktum der Taufe, sondern daran, ob er Jesus Christus auch wirklich als Herrn bekennt (vgl. Röm 10, 9), mithin an der Entscheidung für oder gegen den Glauben. Die Taufe unterstützt zwar gnadenhaft unseren Willen, so dass wir glauben, hoffen und lieben können, aber sie determiniert ihn nicht. Die Taufe nimmt uns nicht die Freiheit und Fähigkeit zur eigenen Glaubensentscheidung, sondern fordert diese gerade. Es ist die Möglichkeit denkbar, dass jemand – obwohl er zweifelsohne immer mit dem Taufsiegel, dem unauslöschlichen Prägemaß Christi gezeichnet bleibt – sein ganzes Leben lang den Ruf zu Umkehr und Glauben (vgl. Mk 1, 15) nicht hört oder nicht hören will. Schließt eine solche Person nur aufgrund ihres Getauftseins eine sakramentale Ehe im vollgültigen Sinn? Steht einem solchen sakramentalen Objektivismus nicht die ganze Wucht des biblischen πιστεύειν gegenüber, welche das gesamte Neue Testament durchzieht? Gerhard Ludwig Müller meint daher:

Die Sakramentalität [sc. der Ehe] im vollen Sinn (ex opere operato) kommt aber erst zustande durch den [...] bewusst gesetzten und intendierten Zusammenhang von bedingungsloser Zustimmung zur Herrschaft Gottes, ihrer Annahme im gnadengewirkten Glauben und der konkreten Liebe zu dem als Ehepartner erwählten Menschen.²⁰

Als Präfekt der Glaubenskongregation drückt er sich heute zwar vorsichtiger aus, aber er weist dennoch auf den inneren Zusammenhang vom Glaubensdimension und Sakramentalität hin: «Man kann die Ehe nur im Kontext des Christusmysteriums als Sakrament verstehen und leben. Wenn man die Ehe säkularisiert oder als bloß natürliche Wirklichkeit betrachtet, bleibt der Zugang zur Sakramentalität verborgen.»²¹

5. Das Modell einer «unvollkommen sakramentalen Ehe»

Man könnte nun so weit gehen, die Sakramentalität von Ehen gänzlich in Frage zu stellen, wenn nichtglaubende Partner trotz ihrer Taufe aufgrund des mangelnden Glaubens nicht in die heilbringende Gemeinschaft mit Christus eingetreten sind. Dagegen spricht allerdings der Hauptstrom der kirchlichen Tradition, die aufgrund der objektiven Wirksamkeit der Taufe stets an der Untrennbarkeit von Ehevertrag und Sakrament festgehalten hat. Auch die Lineamenta zur kommenden Familiensynode betonen an zwei Stellen, dass die Identitätslehre beizubehalten ist (vgl. Nr. 24 und 48). Eine Lösungsmöglichkeit, die die Kontinuität der Lehre wahrt und sich dennoch

einer neuen Situation öffnet, könnte auf der Linie des Vorschlags liegen, den José Granados unterbreitet hat, allerdings nicht für den mangelnden Glauben der Ehepartner, sondern im Anschluss an Gedanken von Winfried Aymans²² für die Angehörigen anderer Konfessionen. Granados begründet die Sakramentalität der Ehe nicht nur mit der empfangenen Taufgnade, sondern anhand von Eph 5, 30–32 ekklesial: Die leibseelische Einheit der Gatten wird zum Sakrament durch das Eingegliedertsein in den Bund Christi mit der Kirche.²³ Daraus ergibt sich aber für die Angehörigen anderer Konfessionen, die nicht in voller Einheit mit dem Leib Christi stehen: Wegen ihrer unvollkommenen Zugehörigkeit zur Kirche kommt auch ihrer Ehe nur eine «unvollkommene» Sakramentalität zu.²⁴ Granados denkt strikt ekklesial. Er wendet sich gegen eine «subjektivistische Sicht des Glaubens als autonome Überzeugung eines isolierten Individuums».²⁵ So wichtig die ekklesiale Struktur des Glaubens ist, so darf man auf der anderen Seite doch nicht übersehen, dass der Glaube, wie der Katechismus sagt, zwar kein «isolierter», wohl aber ein «persönlicher Akt» (KKK 166) ist. Es besteht in der freien Entscheidung des Einzelnen, mit der Kirche mitzuglauben. So trägt der Glaube sowohl personalen wie kommunitären Charakter. Beides muss im Blick bleiben, sonst wird man der Struktur des Glaubens nicht gerecht. Daher ist nicht ersichtlich, warum dieser zukunftsweisende Vorschlag nur für die kommunitäre Dimension des Glaubens gelten soll. Wenn jemand durch die Taufe zum Leib Christi gehört, die Taufgnade aber nie im Glauben angenommen hat (also ein Nichtglaubender im Sinne Piepers), so könnte man seine Zugehörigkeit zum Leib Christi ebenfalls als «unvollkommen» bezeichnen und dementsprechend auch seiner Ehe lediglich eine «unvollkommene Sakramentalität» zusprechen. Andernfalls würde man behaupten müssen, dass ein Protestant, der seine Ehe bewusst im christlichen Glauben leben möchte, weiter von Christus entfernt ist als ein Katholik, für dessen Lebensgestaltung der Glaube keine Rolle spielt. Dass ein solcher Katholik immer noch zum Leib Christi gehört, daran kann kein Zweifel bestehen. Dass in dieser Gliedschaft aber etwas Wesentliches fehlt, liegt ebenfalls auf der Hand.

Eine gültig geschlossene und vollzogene sakramentale Ehe (*matrimonium ratum et consummatum*) unter Getauften ist zwar nach beständiger katholischer Lehre unauflösbar. Granados schlägt jedoch vor, eine Möglichkeit zur Auflösung für «sakramental unvollkommene» Ehen in Betracht zu ziehen, da die absolute Unauflöslichkeit nur den im vollen Sinn sakramentalen Ehen zukomme.²⁶ Granados schließt hier an die mögliche Auflösung nicht-vollzogener sakramentaler Ehen an. Man könnte in Anschluss an Granados analog zum leiblichen einen geistlichen Vollzug der Ehe postulieren, d. h. den personalen wie ekklesialen Vollzug der Glaubensdimension des Ehesakraments. Daraus würde folgen, dass eine Ehe, die zwar sakramental gültig

(*ratum*) geschlossen wurde, aber nie im Glauben vollzogen (*consummatum*) worden ist, genauso von der Kirche aufgelöst werden könnte wie eine Ehe, die nie leiblich vollzogen wurde. In einem Fall fehlt etwas Wesentliches am irdischen Zeichen, im anderen etwas nicht weniger Wesentliches im geistlichen Vollzug des Ehesakraments. In beiden Fällen wäre die Ehe sozusagen anfanghaft, aber defizitär sakramental. Beide Arten von Mangel sind derart gravierend, dass zwar zunächst eine gültige sakramentale Ehe zustandekommt, aber eben nicht in ihrer Vollgestalt, welche diese Ehe absolut unauflöslich machen würde. Nichtglaubenden Getauften fehlt der Zugang zu einem Leben aus der Gnade Christi. Die absolute Unauflöslichkeit, wie sie der sakramentalen Ehe sowohl als Verheißung wie als Verpflichtung eigen ist, kann nur für jene gelten, die auch Zugang zu der Gnade haben, die solche Unauflöslichkeit ermöglicht. «Die Heilung der ‹Sklerose des Herzens› kann nur vom Glauben kommen, und nur wo er lebendig ist, kann gelebt werden, was der Schöpfer dem Menschen vor der Sünde zgedacht hatte.»²⁷ Es sei hier auch auf die nicht unbedeutende Tatsache hingewiesen, dass 1 Kor 7, 15, der Vers, in dem die kirchliche Lehre von der möglichen Auflösung einer Ehe wurzelt, nicht von der Ehe mit einem Ungetauften, sondern mit einem Ungläubigen (*ἄπιστος*) spricht! Ohne den weiten geschichtlichen Weg vom Pauluswort zum heutigen kirchlichen Recht außer Acht zu lassen, könnte man darin doch einen wichtigen Hinweis für die aktuelle Fragestellung erblicken.

Um jedem Missverständnis entgegenzuwirken: Es soll bei diesen Überlegungen gewiss nicht darum gehen, dem Zeitgeist entsprechend Ehen unter Getauften «katholisch scheidbar» zu machen. Es geht um eine theologisch angemessene Bewertung der Qualität eines Ehebandes, das nicht die Vollgestalt nach dem Plan Gottes erlangt hat, und es geht um einen gerechten Umgang mit Menschen in solchen Situationen, insbesondere für den Fall, den Papst Benedikt bei seiner Begegnung mit Priestern aus dem Aostatal im Jahr 2005 angesprochen hat: wenn Partner, «die kirchlich verheiratet, aber nicht wirklich gläubig waren und es aus Tradition taten, sich aber dann in einer neuen nichtgültigen Ehe bekehren, zum Glauben finden und sich vom Sakrament ausgeschlossen fühlen».²⁸ Für diese Betroffenen wäre so ein neuer Anfang möglich, und zwar nicht einfach, weil der Zeitgeist das nahelegt, sondern aus der inneren Logik des Sakramentenverständnisses heraus.

Ein solches Modell «unvollkommener Sakramentalität» würde erlauben, den aufrichtigen Ehewillen von Brautleuten zu würdigen, die noch nicht zum Glauben der Kirche bzw. zur vollen Einheit mit dem Leib Christi gefunden haben. Momentan werden meist zwei Alternativen für solche Ehen diskutiert: entweder sie trotz des fehlenden Glaubens als vollsakramental anzuerkennen oder aber im Mangel des Glaubens ein Grund für

ihre Ungültigkeit zu erblicken. Auch wenn, wie Papst Franziskus in seiner Ansprache an die römische Rota ausführte, die Unkenntnis der Glaubensinhalte tatsächlich zu einem den Ehwillen bestimmenden Irrtum führen und damit den Ehekonsens ungültig machen kann²⁹, wird man doch zugehen müssen, dass auch nichtglaubende Getaufte – ähnlich wie Ungetaufte³⁰ – eine gültige Ehe schließen können. Dies könnte gewürdigt werden, ohne aber solche Ehen schon als vollsakramental anzusehen. Natürlich muss das pastorale Ziel bleiben, die Fülle des Ehesakraments sichtbar zu machen. Hier liegen heute eine große Herausforderung und eine Chance für die Pastoral. In vielen Fällen wird es nötig sein, eine eigene Glaubenskatechese anzubieten, gleichsam ein Erwachsenen Katechumenat, das zu einer persönlichen Glaubensentscheidung für Christus hinführt.³¹ Es kann aber sein, dass zwar ein aufrichtiger Ehwille vorliegt, ein Partner jedoch nicht oder noch nicht bereit ist, sich auf einen Weg des Glaubens einzulassen – nicht aus einer ausdrücklichen Zurückweisung des Glaubens heraus, sondern aus der Indifferenz, welche bezeichnend ist für den säkularen Menschen von heute (getauft oder nicht). Dann wäre es eine stimmige Lösung, eine Eheschließung zuzulassen, sie aber als «sakramental unvollkommen» zu werten. Denn man muss zwar den Glauben anbieten, kann aber in diesem Moment eine Glaubensentscheidung nicht erzwingen. Daher wäre eine Verweigerung der kirchlichen Eheschließung nicht angemessen. Das schwerwiegende Defizit des Glaubensmangels kann aber auch nicht, wie es bisher geschieht, einfach ignoriert werden.

Auch im Fall einer konfessionsverschiedenen Ehe erscheint das Modell der «unvollkommenen Sakramentalität» weit stimmiger als die momentane Theorie und Praxis: Derzeit muss bei einer Mischehe der protestantische Partner – entgegen dem Bekenntnis seiner Konfession – im Brautprotokoll unterschreiben, dass Christus die Ehe zur Würde eines Sakraments erhoben hat, um kirchlich heiraten zu können. Damit versagt das Kirchenrecht, so Wilfried Aymans, «den nichtkatholischen Partnern den gebührenden Respekt für ihr – wenn auch aus katholischer Sicht bedauerlicherweise abweichendes – Eheverständnis».³² Hier wird der konfessionsverschiedene Partner vereinnahmt, die konfessionelle Differenz im Glaubensbekenntnis übergangen. Im Modell einer unvollkommenen sakramentalen Ehe würde man sowohl der gemeinsamen Verwurzelung in der Taufe wie auch einem abweichenden Glaubensverständnis Rechnung tragen.

6. Welchen Glauben erfordert die volle Sakramentalität der Ehe?

Wenn die Möglichkeit einer unvollkommenen sakramentalen Ehe akzeptiert wird, stellt sich die Frage, welche objektiven Kriterien es gibt, um den voll-

kommen oder unvollkommen sakramentalen Charakter einer Ehe festzustellen. Oft wird die Meinung vertreten, schon die Bejahung der natürlichen Ehezwecke beinhalte einen «impliziten Glauben» an den Schöpfungsplan Gottes und damit an den Schöpfer. Ein solcher natürlicher Glaube mag in der Tat genügen, um die Ehe als «Naturesakrament» zu begründen. Für ein Sakrament des Neuen Bundes braucht es aber mehr als die Bejahung des Schöpfers, zu der auch die Heiden fähig sind (vgl. Röm 1, 20). Da die Sakramentalität der christlichen Ehe auf der Taufe aufbaut, erscheint zumindest ein Mitglauben mit dem Taufbekenntnis der Kirche notwendig. Darauf wies bereits Joseph Ratzinger hin³³, und das legen auch die Lineamenta zur anstehenden Familiensynode nahe, die fordern, dass «die Ehevorbereitung auf dem Weg der christlichen Initiation verankert werden (sollte), indem die Verbindung zwischen Ehe und Taufe und den anderen Sakramenten betont wird» (Nr. 39).

Weiterhin wird häufig eingewandt, der Glaube sei etwas Persönliches, das man nicht objektiv «messen» könne und das daher auch nicht als Kriterium für eine dogmatische oder kirchenrechtliche Qualifizierung des Ehebands geeignet sei. Aber es geht gar nicht darum, einen bestimmten «Grad» an Gläubigkeit festzustellen, sondern danach zu fragen, ob ein grundsätzlicher Wille zum Mitglauben und Mitleben mit der Kirche gegeben ist. Der Seelsorger kann direkt die Frage stellen: «Wollen Sie Ihre Ehe aus dem Glauben der Kirche heraus leben oder spielt der Glaube keine Rolle in Ihrem gemeinsamen Leben?» Jede Form von Rigorismus ist dabei zu vermeiden. Aber es müsste – von Seiten beider Ehepartner! – doch ein positiver Willensakt spürbar sein, denn Glaube ist, was sowohl nach biblischem Zeugnis wie nach kirchlicher Lehre evident ist, eine «Zustimmung» (KKK 176) und ein «bewusster Akt» (KKK 180). Eine agnostische oder indifferente Haltung, die lediglich nicht ausschließt, was die Kirche glaubt und mit dem Sakrament der Ehe meint, kann daher nicht ausreichen. Als kirchenrechtliche Referenz könnte can. 865 § 1 CIC dienen³⁴, der die Voraussetzungen für den Empfang der Taufe von Erwachsenen benennt:

Damit ein Erwachsener getauft werden kann, muss er den Willen zum Empfang der Taufe bekundet haben; er muss über die Glaubenswahrheiten und über die christlichen Pflichten hinreichend unterrichtet und durch den Katechumenat in der christlichen Lebensführung erprobt sein.

Dieselben Kriterien könnten bei der kirchlichen Trauung Anwendung finden: Nur wenn die Brautleute ihrer als Kind empfangenen Taufe zustimmen, eine ausreichende Katechese empfangen haben und zu einer christlichen Lebensführung entschlossen sind, kann ihre Ehe als sakramental im vollen Sinn gelten. Bei kirchenfernen Paaren könnte auch die Tatsache, ob

sie bereit sind, zur Vorbereitung auf eine kirchliche Trauung an einer Glaubenskatechese bzw. einem Ehecatechumenat teilzunehmen, Aufschluss darüber geben, ob ein positiver Wille vorhanden ist, die Ehe im Glauben zu leben.

Problematisch wird es natürlich dann, wenn ein Partner, wie es im deutschsprachigen Raum weit verbreitet ist, aus der Kirche ausgetreten ist. Oft mag dieser Schritt, abgesehen von pekuniären Motiven, Ausdruck einer inneren Entfremdung vom kirchlichen Glauben sein. Aber unabhängig von der persönlichen Glaubenssituation bewirkt ein Kirchenaustritt objektiv, dass keine volle Zugehörigkeit zum Leib Christi mehr besteht. Hierin liegt ein klares Kriterium, dass auch die Ehe einer solchen Person keinen vollsakramentalen Charakter haben kann. Denn entscheidend für die Sakramentalität der Ehe ist ja gerade, wie José Granados treffend formuliert, «dass Braut und Bräutigam heiraten als Glieder des Leibes Christi, auf Grundlage ihrer vollen Zugehörigkeit zur Kirche»³⁵.

7. Notwendige Neuorientierung nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte

Man kann heute, 34 Jahre nach *Familiaris Consortio*, nicht die Augen davor verschließen, dass sich die Strategie der maximalen Sakramentalisierung ohne Berücksichtigung des tatsächlichen Glaubens der Brautleute und ihrer Zugehörigkeit zur Kirche nicht bewährt hat. Damals formuliert das nachsynodale Dokument optimistisch von den Brautleuten ohne Glauben, die aber eine Ehe nach dem Schöpfungsplan Gottes eingehen wollen: «Sie befinden sich deshalb bereits auf einem wirklichen Heilsweg, den die Feier des Sakramentes und die unmittelbare Vorbereitung hierauf ergänzen und zu seinem Ziel bringen können, da ja die rechte Absicht vorliegt» (Nr. 68). Die Erfahrung zeigt indes, dass viele diesen Heilsweg nicht gefunden haben. Das heute akute Problem der wiederverheirateten Geschiedenen ist vielmehr die offenkundige Folge der von der letzten Familiensynode ermöglichten großflächigen Sakramentenspendung, ohne den inneren Zusammenhang von Glaubensvollzug, Kirchenzugehörigkeit und Sakramentalität zu vertiefen. Gerade die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte machen also eine theologische und pastorale Neubesinnung notwendig. So richtig und wichtig der immer neue Appell zu einer «Evangelisierung und Katechese vor und nach der Eheschließung» (FC 68) ist – es stellt sich doch auch dringend die Frage nach einer dogmatischen und kirchenrechtlichen Neubewertung der ohne gemeinsamen Glauben geschlossenen Ehen, die es trotz aller pastoralen Bemühungen heute in nicht geringer Zahl gibt. Es bleibt zu hoffen, dass die anstehende Familiensynode sich diesen zutiefst theologischen Fragen stellt und in Treue zum biblischen Zeugnis wie zur kirchlichen Tradi-

tion Antworten findet, die der pastoralen Wirklichkeit gerecht werden und zu einem neuen Aufbruch in der Ehepastoral führen.

ANMERKUNGEN

¹ «Anderen Vorschlägen zufolge sollte die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, mit Blick auf die Gültigkeit des Ehesakramentes der Rolle des Glaubens der Brautleute Gewicht zu verleihen, ohne dadurch infrage zu stellen, dass unter Getauften alle gültigen Ehen Sakrament sind» (Nr. 48).

² Vgl. Papst FRANZISKUS, *Ansprache an die Rota Romana zur Eröffnung des Gerichtsjahres* am 23. Januar 2015.

³ Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Einleitung*, in: Rudolf VÖDERHOLZER (Hg.), *Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation*, Würzburg 2014, 13–32, hier 30: «Weiterer gründlicher Studien bedarf allerdings die Frage, ob ungläubige Christen – Getaufte, die nicht oder nicht mehr an Gott glauben – wirklich eine sakramentale Ehe schließen können. Mit anderen Worten: Es ist zu klären, ob wirklich jede Ehe zwischen Getauften *ipso facto* eine sakramentale Ehe ist. In der Tat weist auch der Kodex darauf hin, dass nur der gültige Ehevertrag zwischen Getauften zugleich Sakrament ist (Vgl. CIC, can. 1055.2). Zum Wesen des Sakraments gehört der Glaube; es bleibt die rechtliche Frage zu klären, welche Eindeutigkeit von Unglaube dazu führt, dass ein Sakrament nicht zustande kommt.»

⁴ José GRANADOS, *The sacramental Character of Faith: Consequences for the Question of the Relation between Faith and Marriage*, in: *Communio. International Catholic Review* 41.2 (2014) 245–268.

⁵ Vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_ge.html (abgerufen am 20.3.2015).

⁶ Gerhard L. MÜLLER, *Glaubensvollzug und Sakramentalität der Ehe*, in: Theodor Schneider (Hg.), *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie* (QD 157), Freiburg i.Br. u. a. 1995, 202–212, hier 209.

⁷ Vgl. Winfried AYMANS, *Gleichsam häusliche Kirche*, in: AfkKR 147 (1978) 424–446.

⁸ Vgl. Heribert HEINEMANN, *Die sakramentale Würde der Ehe. Überlegungen zu einer bedenklichen Entwicklung*, in: AfkKR 155 (1986) 377–399.

⁹ Rainer ALFS, *Kann ein Getaufter, der nicht an Gott glaubt, eine sakramentale Ehe schließen? Anmerkung im Zusammenhang mit Kapitel IV des Rituale «Die Feier der Trauung» in der 2. Auflage*, in: Heinrich J. F. REINHARDT (Hg.), *Theologie et Jus canonicum* (FS Heribert Heinemann), 397–413.

¹⁰ Rosel OEHMEN-VIEREGGE, *Die Mindestintention zum Empfang des Ehesakraments und das Recht auf Ehe*, in: Richard PUZA – Andreas WEISS (Hg.), *Iustitia in caritate* (FS Ernst Rößler), Frankfurt/M. u. a. 1997, 265–281.

¹¹ Vgl. Robert BELLARMIN, *Disputationes de controversiis christiani fidei*, Bd. 3, Ingolstadt 1601, De matrimonii sacramentum, cap. 12.

¹² AYMANS, *Gleichsam häusliche Kirche* (s. Anm. 7), 432.

¹³ Joseph RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, 565–592, hier 574.

¹⁴ Vgl. GRANADOS, *The sacramental Character* (s. Anm. 4), 253: «Anyone who has been encountered by Christ has encountered the *eschaton*, the last and definitive One; he has met the unsurpassable event of God's love in history; nothing greater than this can occur. ... To say that (at least in certain cases) the contract and the sacrament are separable would mean that one accepts (in those cases) the hypothesis that for someone who has found Christ it is possible to return to a mere creaturely reality as though Christ had not come into his life; it would mean that the encounter with Christ does not affect radically the totality of human life, because areas remain that are not radically transformed by Jesus.»

¹⁵ Joseph RATZINGER, *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4,

600–621, hier 620. Diese Feststellung macht Ratzinger gerade im Hinblick auf die kirchenrechtliche Problematik. Er fährt fort: «Can. 1055 § 2 sagt, dass es «zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben (kann), ohne dass er zugleich Sakrament ist». Aber wie ist das, wenn ein ungläubiger Getaufter das Sakrament überhaupt nicht kennt? Er kann vielleicht den Willen zur Unauflösbarkeit haben, aber das Neue des christlichen Glaubens sieht er nicht. [...] Hier stellen sich uns Fragen, auf die wir noch keine Antworten besitzen. Umso dringender ist es, ihnen nachzugehen.»

¹⁶ Josef PIEPER, *Lieben, Hoffen, Glauben*, München 1986, 324f.

¹⁷ Vgl. ebd., 316.

¹⁸ Vgl. Gabriel MARCEL, *Être et Avoir*, Paris 1935, 311.

¹⁹ Andreas WOLLBOLD, *Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen – gordischer Knoten oder ungeahnte Möglichkeiten*, Regensburg 2015, 228f.

²⁰ MÜLLER, Glaubensvollzug (s. Anm. 6), 209.

²¹ DERS., *Zur Unauflöslichkeit der Ehe und der Debatte um die zivil Wiederverheirateten und die Sakramente*, in: *Osservatore Romano* vom 23.10.2013.

²² Vgl. AYMANS, Gleichsam häusliche Kirche (s. Anm. 7).

²³ Vgl. GRANADOS, *The sacramental Character* (s. Anm. 4), 256: «Thus, marriage is a sacrament because the baptized belong to the Body of Christ and the Church and, in joining together, become one flesh in the manner of Christ and the Church, thus building up, in a specific way, the communion of the Church, one flesh with Christ.»

²⁴ Vgl. ebd., 258–260.

²⁵ Vgl. ebd., 246.

²⁶ Vgl. ebd., 260f.

²⁷ RATZINGER, *Zur Frage* (s. Anm. 15), 616.

²⁸ Vgl. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta.html (abgerufen am 18.3.2015).

²⁹ Vgl. Papst FRANZISKUS, *Ansprache* (s. Anm. 2).

³⁰ Vgl. Papst JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Rota Romana zur Eröffnung des Gerichtsjahres*, 30. Januar 2003, Nr. 8.

³¹ Vgl. Papst JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Schreiben Catechesi tradendae*, Nr. 19: «In der katechetischen Praxis jedoch muss diese ideale Ordnung der Tatsache Rechnung tragen, dass oft die erste Evangelisierung noch nicht stattgefunden hat. Eine gewisse Anzahl von kurz nach der Geburt getauften Kindern kommt zur Pfarrkatechese, ohne irgendeine andere Einführung in den Glauben erhalten zu haben und ohne bisher irgendeine ausdrückliche und persönliche Bindung an Jesus Christus zu besitzen. ... Dann sind hier zahlreiche Jugendliche und junge Erwachsene zu nennen, die zwar getauft sind und eine systematische Katechese wie auch die Sakramente empfangen haben, aber noch lange im Zweifel bleiben, ob sie ihr ganzes Leben in bewusster Verbindung mit Christus gestalten sollen, wenn sie nicht gar im Namen ihrer Freiheit einer religiösen Bildung auszuweichen suchen.»

³² Vgl. Winfried AYMANS, *Das Credo wiegt schwerer als ein Vertrag. Wie der katholische Glaube mit Blick auf das Ehesakrament wieder den gebührenden Platz erhalten kann*, in: *Die Tagespost*, 21.4.2015, 6.

³³ Dies hat bereits Joseph RATZINGER als Erzbischof von München und Freising gefordert, vgl. *Brief an die Priester, Diakone und alle im pastoralen Dienst Stehenden* vom 8.12.1980: «Der Grad der Glaubensreife [sc. der Brautleute] sowie das Bewusstsein der Gläubigen zu tun, was Christus und die Kirche tun, sollen abgewogen werden. Diese Intention (d.h. zu tun, was die Kirche tut), die zur Gültigkeit des Sakraments erfordert ist, scheint nicht vorliegen zu können, wo nicht wenigstens die Minimalintention gegeben ist, mit der Kirche – mit ihrem Taufglauben – mitzuglauben.»

³⁴ Diesen Vorschlag übernehme ich von José Granados, der ihn in einer persönlichen Korrespondenz zum vorliegenden Thema einbrachte.

³⁵ Vgl. GRANADOS, *The sacramental Character* (s. Anm. 4), 260.

GEORGIOS ZIGRIADIS · BUCH A. ERLBACH

WORT-GOTTES-FEIERN AM SONNTAG

Symptom einer Grundlagenkrise

Die Aufnahme der Wort-Gottes-Feier als eigenständige gottesdienstliche Form neben anderen im neuen Gotteslob – und dies ohne Kommunionfeier – markiert die allmähliche Normalisierung einer unsteten und in vielem problematischen Entwicklung seit den 70er Jahren des 20. Jh. Ausdrücklich heißt es jetzt, dass die Wort-Gottes-Feier neben der Tagzeitenliturgie eine «Vertiefung» dessen ist, was in der Eucharistie geschieht und so auf die Eucharistie bezogen ist.¹ Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die Wort-Gottes-Feier niemals an die Stelle der Eucharistie tritt. Gerade dies ist in den vergangenen Jahrzehnten nicht immer klar gewesen, und ist es vielfach bis heute nicht. Der Umgang mit den Wort-Gottes-Feiern am Sonntag im Verhältnis zur Eucharistie zeigt eine tiefer gehende Schwierigkeit mit einem konstitutiven Element der Sakramentalität der Kirche und ihrer liturgischen Vollzüge.

Die Darstellung der derzeitigen Praxis der Wort-Gottes-Feiern zeigt, dass die Gründe dafür, dass Wort-Gottes-Feiern am Sonntag gehalten werden sehr heterogen sind. Es ist nicht davon auszugehen, dass immer eine seelsorgliche Notsituation den Ausschlag gibt. Vielmehr spielen vielfach Faktoren eine Rolle, die nicht primär das geistliche und liturgische Bedürfnis der Menschen betreffen – etwa lokale Egoismen von Ortsgemeinden, Bequemlichkeit, wirtschaftliche Interessen, Berufsgruppen-Interessen, Bewahrung von Einflussmöglichkeiten.

War in den 70er Jahren des 20. Jh. – nach damaliger Einschätzung – die pastorale Notsituation Grund für die Möglichkeit von Wort-Gottes-Feiern, ist mittlerweile eine Verschiebung zu beobachten. Die Wort-Gottes-Feier hat sich verselbständigt, sie wird zunehmend als Feierform eigener Art mit einem Eigenrecht verstanden, die am Sonntag in Parallele zur Eucharistie tritt. Hinzu kommt, dass Diakone und pastorale Mitarbeiter die Wort-Gottes-Feier als ihre eigene Liturgie betrachten, die faktisch als gleichberech-

GEORGIOS ZIGRIADIS, geb. 1968, Dr. phil., wurde 2011 zum Priester geweiht und ist Pfarrvikar in der Erzdiözese München-Freising

tigte Form die Eucharistie ersetzt und manchmal als Bastion verteidigt wird – bisweilen auch mit dem Anspruch, am Sonntag einen «eigenen Gottesdienst» zu haben.

Zudem vermengen sich mit der Frage nach den Wort-Gottes-Feiern am Sonntag auch Positionen, die nicht unmittelbar die Liturgie betreffen. Denn wenn etwa davon ausgegangen wird, dass die derzeit gültigen Zulassungsbedingungen für das Priesteramt eine *Selbstauflegung* der Kirche sind, also jederzeit von der Kirche geändert werden können (und sollen), dann ist der von der Kirche auferlegte Verzicht auf die Eucharistiefeyer aufgrund des Priestermangels nur schwer verständlich zu machen. In der Diskussion um die Wort-Gottes-Feiern am Sonntag spielen folglich eine ganze Reihe von Motiven und Argumenten eine Rolle, denen sehr unterschiedliche lehrmäßige und kirchenpolitische Voraussetzungen zugrunde liegen.

Der eine zentrale Grund für die Möglichkeit und behauptete Notwendigkeit von Wort-Gottes-Feiern am Sonntag, der die gesamte Diskussion seit den 70er Jahren des 20. Jh. durchzieht, ist die These von dem Erfordernis, dass die Kirche vor Ort bleibt, weil sie nur so ihren seelsorglichen Auftrag an den Menschen erfüllen kann. Diese These ist unmittelbar einleuchtend und triftig. Die weiteren Gründe stehen mit dieser These in gestufter Intensität in Verbindung.

Wer allerdings die Notwendigkeit überbetont, dass sich eine bestimmte, territorial (oder auch personal) eingegrenzte Gemeinde am Sonntag versammelt und Gottesdienst feiert, auch wenn keine Eucharistie möglich ist, übersieht, dass die sonntägliche Versammlung der Christen kein Selbstzweck, kein primär gemeinschaftliches Geschehen ist. Das Zusammenkommen hat ein «worum willen», das darin besteht, das Wort Gottes zu hören und an der Opferfeier der Eucharistie teilzunehmen.²

Dass Christus nicht nur auf eine Weise in seiner Kirche gegenwärtig ist – so Papst Paul VI. in seiner Enzyklika *Mysterium Fidei*: «[...] non unam esse rationem, qua Christus praesens adsit Ecclesiae suae» – bedeutet nicht, dass alle diese Weisen parallel zu setzen oder austauschbar wären. Daher sind die verschiedenen Gegenwartsweisen des Herrn in der Welt – etwa auch im leidenden Nächsten – im Leben der Christen in eine gestufte Ordnung des christlichen und kirchlichen Lebens zu übertragen, für die gilt, dass der Sonntag als Tag der Feier der Gegenwart des Herrn in der Eucharistie nicht zu Disposition steht. Die reale Gegenwart des Herrn im eucharistischen Opfer und in den eucharistischen Gestalten wird in *Sacrosanctum Concilium* hervorgehoben, weil sie *wesentlich* ist (Reiner Kaczynski).

Die Väter des II. Vatikanischen Konzils haben in der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* die Möglichkeit von nicht-eucharistischen Feiern ohne Priester am Sonntag aus pastoralen Gründen für Notsituationen – insbesondere für sehr weitläufige Diaspora- und Missionsgebiete – eingeräumt.³

Diese Einräumung ist aber im Zusammenhang zu sehen mit der außerordentlich hohen Bedeutung, die die Väter gleichzeitig der Feier des Pascha-Mysteriums am Tag des Herrn beimessen. Die bisweilen zu lesende, jetzt im neuen Gotteslob wiederholte, pauschale und verallgemeinernde Auffassung, das Konzil *empfehle* Wort-Gottes-Feiern, kann sich nicht auf die Texte des Konzils stützen.⁴

Immer wieder wird zugunsten von Wort-Gottes-Feiern auch am Sonntag auf die Sakramentalität und *Wirkmächtigkeit* (Otto Semmelroth) des verkündigten Wortes Gottes, die im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils neu gesehen wurde, verwiesen. Doch kann das Wort Gottes, das in einem Gottesdienst immer eine eingegrenzte und bestimmte Wortverkündigung ist, nicht im Sinne einer Gleichwertigkeit oder Parallelität mit der Opferfeier der Eucharistie, wenn dies auf eine Austauschbarkeit hinausliefe, in Anspruch genommen werden. Die Verkündigung des Wortes Gottes und die Opferfeier der Eucharistie sind nicht jeweils Wiederholungen des im Grunde gleichen, sie machen sich nicht gegenseitig überflüssig und treten nicht zu einander in Konkurrenz. Denn der letzte geistige Sinn der Schrift, in dem ihre Vielgestaltigkeit Einheit, Ausrichtung und Erfüllung findet, ist Christus und der Zweck seiner Menschwerdung: Er ist «die Einheit der Schrift» (Henri de Lubac). Damit ist alle Wortverkündigung, sind alle Teile der Schrift und dies in abgestufter Form, auf das Christusgeschehen und die *salus hominum* in Kreuz und Auferstehung hingeordnet. Das zentrale Geschehen im liturgischen Leben der Kirche ist die sakramentale Vergegenwärtigung von Kreuz und Auferstehung in der sonntäglichen Feier des Pascha-Mysteriums auf dem Altar – auf dieses sind alle anderen liturgischen Vollzüge der Kirche bezogen. Das haben die Väter des II. Vatikanischen Konzils in der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* an mehreren Stellen klar herausgestellt. Jede «einzelne» Wortverkündigung ist im Hinblick auf das Ganze und Umfängliche des Wortes Gottes als historisch geschehene Offenbarung immer partiell und fragmentarisch und auf ihren letzten Sinn, auf das Erlösungsgeschehen in Kreuz und Auferstehung hingeordnet. Die Opferfeier der Eucharistie, die Kreuz und Auferstehung vergegenwärtigt, ist jedoch immer integral.

Der Sonntag als Tag des Herrn ist aus seiner Konstituierung heraus am Abend des Ostertages – der *prima Sabbati* – Versammlung in Gegenwart des auferstandenen Herrn, die Mahlgemeinschaft der Jünger mit dem Herrn kein primär soziales Ereignis, sie ist Erfahrung der Fülle des Heils in Christus und Ausdruck eschatologischer Freude. Die Versammlung des Sonntags ist von vornherein eucharistisch und enthält bereits in der ersten Mahlgemeinschaft des Auferstandenen mit seinen Jüngern den Ansatz zur sakramentalen Feier.⁵

Jede Einzelgemeinde, in der sich die eine Kirche Gottes vor Ort und konkret manifestiert, ist kein Institut eigenen Rechts, sondern immer geistige Stiftung, die eingebettet ist in das Ganze und Allgemeine der universalen Sendung der Kirche in der Welt. Kirche manifestiert sich immer im Lokalen und Besonderen, überschreitet dieses zugleich aber auf Christus hin. Das sichtbar Einheitliche und Allgemeine der Kirche ist Verweis auf die letzte Einheit aller in Christus. Liturgie und kirchliches Leben kann daher nie nur auf eine bestimmte territorial (oder auch personal) verfasste, auf «meine» Pfarrei festgelegt werden. Jede einzelne Gemeinde ist nicht für sich Kirche Gottes, sie partizipiert an der einen Kirche Gottes. Der hl. Apostel Paulus drückt dies – selbst syntaktisch durch die partizipiale Konstruktion, die er gebraucht – in seinem Brief an die Korinther gleich zu Beginn deutlich aus: Die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, die in Korinth ist, steht in Verbindung mit allen anderen, die auch den Namen Jesu Christi anrufen (1 Kor 1, 2).

Die Kirche ist aus dem universalen Sendungsauftrag Jesu von Jerusalem aus entstanden. Jede Ortskirche, jede einzelne Pfarrei vor Ort ist nicht unabhängig von allem Anderen «gottunmittelbar», sondern steht in Gemeinschaft mit allen anderen Teilen der Kirche. Das Allgemeine und Umfängliche der Verkündigung Jesu geht zeitlich und systematisch der lokalen Verortung voraus. So notwendig und unausweichlich letztere ist, stellen alle Formen ihrer Verabsolutierung – etwa in der vielfach zu bezeugenden Weigerung, in die zwei oder drei Kilometer weiter entfernte Kirche «der anderen» zu gehen, um gemeinsam mit «den anderen» Eucharistie zu feiern – eine Vernachlässigung des geistigen Charakters des Christ-Seins dar, der wesentlich Weg und Überschreitung ist. In einer solchen Haltung, die konkrete praktische Konsequenzen zeitigt, auch wenn sie bisweilen beschwerlich sein mögen, wäre mit der ebenso wahren wie schönen und oft in «Sonntagsreden» reklamierten Idee von der Verwurzelung allen kirchlichen und je persönlichen Handelns in Christus einmal Ernst gemacht.

Die Beurteilung der Frage nach der Möglichkeit von Wort-Gottes-Feiern am Sonntag nach pastoralen Gesichtspunkten muss freilich auch Aspekte miteinbeziehen, die nicht ausschließlich der «reinen Lehre» entnommen sind. Allerdings kann eine solche pastorale Beurteilung unmöglich als Ergebnis haben, dass der Sonntag als der Tag der Feier des Pascha-Mysteriums faktisch unterminiert wird. Die zahlreichen Besonderheiten und Erfordernisse, die sich aus dem realen Leben der Kirche in den Gemeinden vor Ort ergeben, erfordern gewiss große Sensibilität, worunter nicht notwendig die Klarheit in der Lehre leiden muss. Andererseits kann nicht die Rede davon sein, dass in allen Pfarreien oder Pfarreiengemeinschaften, in denen derzeit am Sonntag Wort-Gottes-Feiern gehalten werden, auch eine pastorale Notlage besteht. Es kommen auch gravierende Missbräuche vor – der Tiefpunkt der Verantwortungslosigkeit ist dabei die in manchen Pfarreien vorkom-

mende Feier der Osternacht als Wort-Gottes-Feier. Kann man dies ernsthaft als *verantwortungsvollen Umgang mit Wort-Gottes-Feiern* bezeichnen?

Es obliegt daher der besonderen Natur oberhirtlicher Verantwortung und Entscheidungsvollmacht, wie und wo die Grenzen des Möglichen gezogen werden. Dabei ist das Mögliche in Fragen des Glaubens unmöglich vom Kriterium der Akzeptanz her definierbar. Eine systematische und über längere Zeiträume regelmäßige Ersetzung der sonntäglichen Eucharistie, wie sie derzeit an vielen Orten üblich ist und die oft auch in der Feierform sichtbar wird, kann dabei nicht der gangbare Weg sein. Die Einräumung der Möglichkeit von Wort-Gottes-Feiern am Sonntag muss an die Bedingung gebunden werden, dass eine echte Notsituation vorliegt und dass diese Feier weder formal die Feier der Eucharistie und den Priester ersetzt noch diese zu ersetzen beabsichtigt. Vielmehr soll die Bedeutung der Eucharistie am Sonntag umso klarer hervortreten.

Allerdings sollte dabei nüchtern und unvoreingenommen geprüft werden, ob unter realistischen Bedingungen eine Art von Wort-Gottes-Feier am Sonntag etabliert werden kann, für die gilt, dass sie augenfällig die Messfeier und die Anwesenheit des Priesters nicht ersetzt und gleichzeitig den Hunger nach der Eucharistie wach hält. Die Erfahrung lehrt, dass diese Frage eindeutig zu verneinen ist. Denn die Bedingungen, die an eine solche Feier gestellt werden müssten, sind – insbesondere nach der bisherigen Praxis über lange Jahre hinweg – faktisch nicht realisierbar.

Im Grunde ist, wenn keine Eucharistie an einem Ort möglich ist, nur eine schlichte und elementare Versammlung mit Gebet und Gesang angebracht, die denen offen steht, die nicht in der Lage sind, eine andere Kirche aufzusuchen. Alle Arten einer Formalisierung und Institutionalisierung einer solchen Versammlung laufen – ob dies ausdrücklich beabsichtigt wird oder nicht – auf eine Feier hinaus, die an die Stelle der sonntäglichen Messe tritt und diese ersetzt. Diese schlichte und elementare Versammlung muss allerdings von der Initiative der Gläubigen ausgehen und Ausdruck ihrer christlichen Reife und Verantwortung sein. Zu erwägen ist, ob nicht die eucharistische Anbetung mit Gesang und Gebet, jedoch ohne Kommunionausteilung – nach entsprechender Vorbereitung und Hinführung der Gläubigen – die Form ist, welche am allerwenigsten mit dem Wesen des Sonntags in Konflikt gerät.

Nüchtern und unvoreingenommen sollte auch die Frage erörtert werden, ob überhaupt realistische Kriterien für Wort-Gottes-Feiern nur für pastorale Notfälle und nur unter der Bedingung, dass sie nicht auch in der Feierform an die Stelle der Messe treten, erarbeitet und formuliert werden können, die nicht zu speziell gefasst sind, um für großflächige und strukturell heterogene Bistümer anwendbar zu sein. Es gibt folglich genau zwei gangbare Möglichkeiten: Die generelle Abschaffung der Wort-Gottes-Feiern am

Sonntag (wie etwa in den Bistümern Regensburg, Passau und Augsburg) oder die Beibehaltung des oben beschriebenen Status quo. Die Realisierung der ersten Möglichkeit würde die klare und unmissverständliche Botschaft aussenden, dass die sonntägliche Eucharistie nicht zur Disposition steht. Für die Beibehaltung des Status quo gilt aber ohne jede Selbstillusionierung und Beschönigung, dass die Wort-Gottes-Feiern jeglicher Art, wenn sie regelmäßig und systematisch gehalten werden, faktisch im Bewusstsein der Menschen die Bedeutung der sonntäglichen Eucharistie relativieren.

In diesem Zusammenhang stellt die Kommunionfeier innerhalb einer Wort-Gottes-Feier ein ernstes Problem dar. Und dies nicht nur, weil die Gabe eines Mysteriums gereicht wird, das zuvor nicht gefeiert wurde. Denn es zeigt sich, dass bei vielen Gottesdienstbesuchern eine Fixierung auf den Empfang der Kommunion – und das ohne vorherige Feier der Eucharistie – eine ohnehin schon konsumistische, von einem Anspruchs- und Versorgungsdenken geleitete Haltung verstärkt. In Wort-Gottes-Feiern mit Kommunionausteilung verschärft sich diese ohnehin gegen alle Erfahrungen und Regeln des geistlichen Lebens verstoßende Praxis des Kommunionempfangs. So wird die Eucharistie durch die Kommunion ohne Eucharistiefeier und ohne Priester zu etwas Verfügbarem, der Sonntagsgottesdienst zu etwas, das man selbst macht. Das Geschenkhafte, Gnadenhafte, nicht Verfügbare der Erlösung durch Christus tritt in den Hintergrund oder verschwindet ganz.

Blickt man zurück auf die mittlerweile einige Jahrzehnte zurückliegende Zeit, als Wort-Gottes-Feiern, die die Messe am Sonntag ersetzen, auch in Gebieten erlaubt wurden, in denen die nächste Messe und der nächste Priester nicht dreißig, fünfzig, hundert oder mehr Kilometer entfernt sind, darf die Frage gestellt werden, warum seinerzeit notwendig der Weg der Ersetzung beschritten und aufrechterhalten werden musste. Denn der andere Weg wäre gewesen, die Zumutungen und Krisen, die das Leben der Kirche selbst zeitigte, auch die Gläubigen gewahr werden zu lassen und von ihnen größere Entschiedenheit in ihrer Glaubenspraxis abzuverlangen. Ist auszusprechen, dass die Erfahrung des Verlusts und des Mangels an Eucharistie und Priestern, das Empfinden der Lücke, nach einer Phase der Peripetie, der Suche nach den geistigen Ursachen der Krise doch zu einer Intensivierung und neuen Blüte des Glaubenslebens geführt hätte? Sind Zumutung und Entschiedenheit auch in schwierigen Zeiten nicht auch, oder vielmehr gerade Elemente des Christ-Seins?

Dass es aber möglich sein soll, den «Sinn» (Würzburger Synode) der sakramentalen Feier der Eucharistie, in der Vergegenwärtigung geschieht, auch dann zu erfüllen, wenn gerade diese sakramentale Vergegenwärtigung nicht geschieht, ist eine Täuschung. Sie bedeutet in einem ersten Schritt, dass der Sonntag von der Feier der Eucharistie gelöst wird, und in einem zweiten, dass die sakramentale Feier der Eucharistie, wenn sie gerade am Sonntag,

dem Tag, an dem sie ihren Ursprung hat, nicht notwendig gefeiert werden muss, an sich obsolet ist. Wenn durch die Ermöglichung von Wort-Gottes-Feiern am Sonntag die Gegenwart des Herrn auch ohne die unbedingte Bindung des Sonntags an die sakramentale Opferfeier der Eucharistie durch den sakramental geweihten Priester, der in der Opferfeier *in persona Christi* handelt, «gefeiert» werden kann, dann stellt sich *a fortiori* die Frage, weshalb die Kirche überhaupt noch an Sakramentalität, weshalb an Eucharistie und Priestertum festhält.

Kann die Eucharistie an dem Tag, für den sie seit der ersten Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen steht, auch nicht sein, und geht am Sonntag «alles weiter», auch wenn regelmäßig kein Priester anwesend ist und keine Eucharistie gefeiert wird, dann wird das hier im Hintergrund stehende Grundlagenproblem klar: die Schwächung des Sinnes dafür, dass es im Glaubensleben Unersetzbares, weil es im Glauben Unbedingtes gibt.

ANMERKUNGEN

¹ (Neues) Gotteslob 668, 2.

² *Sacrosanctum concilium* (SC) 6 und 106.

³ Siehe dazu SC 35,4 und den dazugehörigen Kommentar von Josef A. JUNGMANN in: *Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare*, LThK², Freiburg i. Br. 1967f, Bd. I, 40f.

⁴ Siehe oben Anm. 1. Noch viel weniger kann sich die Formulierung im neuen Gotteslob «eigenständige Wort-Gottes-Feiern» auf den Konzilstext berufen. Bereits in der Übersetzung Jungmanns von SC 35,4 «eigene Wortgottesdienste», ist «eigene» dessen eigene Hinzufügung, die im lateinischen Text nicht steht. Das im lateinischen Text nicht enthaltene «eigene» wurde jetzt im neuen Gotteslob zu «eigenständige» qualitativ stark aufgewertet. Generell ist zu fragen, was die gegenwärtige Praxis der Wort-Gottes-Feiern noch mit SC 35,4 zu tun hat.

⁵ Dies ist eines der wichtigsten Ergebnisse des protestantischen Alt-Kirchenhistorikers Willy RORDORF in seinem nach wie vor sehr lesenswerten Buch: *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Zürich 1962.

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

MICHAEL BRAUN

Konrad-Adenauer-Stiftung, Rathausallee 12, D-53757 St. Augustin (michael.braun@kas.de). GND*: 131942026.

MARKUS DRÖGE

Georgenkirchstraße 69, D-10249 Berlin (m.droege@ekbo.de). GND: 185994059.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Fichtestr. 5, D-91054 Erlangen (Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@mailbox.tu-dresden.de). GND: 11581812X.

MARTIN KIRSCHNER

Universität Tübingen, Katholisch-Theologisches Seminar, Abt. Dogmatik, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen (martin.kirschner@uni-tuebingen.de). GND: 132112639.

HANS MAIER

Athosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

HERBERT SCHLÖGEL

Universität Regensburg, Lehrstuhl für Moralthologie, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg (herbert.schloegel@theologie.uni-regensburg.de). GND: 10972805X.

ANDREAS SCHMIDT

Priesterseminar München, St. Johannes der Täufer, Georgenstraße 14, D-80799 München (andreas.schmidt@priesterseminar-muenchen.de). GND: 129673293.

MARTIN SCHNEIDER

Bayerischer Forschungsverbund ForChange, LMU München, Lehrstuhl für Christliche Sozialethik, Penzbergweg 9, D-86163 Augsburg (MSchneider@eomuc.de). GND: 1015237029.

THOMAS SÖDING

Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Neues Testament, Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum (Thomas.Soeding@rub.de). GND: 12289328X.

HANS TREMMEL

Katholische Stiftungsfachhochschule München, Abt. Benediktbeuern, Don-Bosco-Straße 1, D-83671 Benediktbeuern (hans.tremmel@ksfh.de). GND: 112689612.

GEORGIOS ZIGRIADIS

Schulstraße 1, D-84172 Buch a. Erlbach (g.zigriadis@mail.de). GND: 13404293X.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbände zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

CHRISTLICHE MYSTIK

Editorial

In Burgund wird geschuftet: Ein Mann, durch seine Kleidung und sein Schuhwerk als Diener gekennzeichnet, schüttet einen schweren Sack voller Korn in eine Getreidemühle, ein anderer, der die Tunika eines römischen Bürgers trägt und barfuß ist, hält einen Sack darunter und fängt das Mehl auf. Diese Szene aus dem bäuerlichen Arbeitsleben wird an einem hochheiligen Ort dargestellt: Es ist eine romanische Skulptur an einem der 99 Kapitelle im Schiff der Kirche von Sainte-Marie-Madeleine in Vézelay. Wie ein Gleichnis Jesu macht das Kapitell das Unsichtbare sichtbar und das Sichtbare durchsichtig. Gott ist als Geheimnis der Welt gegenwärtig; die Welt lässt sich als Ort des geheimnisvollen Gottes entdecken.



Foto: Wikimedia Commons

Die Szene gehört zu einem ausgefeilten Bildprogramm der Kathedrale, das den Sieg des Guten über das Böse feiert. Deshalb bringt es zahlreiche Episoden aus dem Leben der Heiligen, vor allem aber aus dem Alten und dem Neuen Testament. Das Mühlen-Kapitell macht das Denken sichtbar, das dem Bilderzyklus zugrunde liegt, und mehr noch das Geheimnis, das es ahnen lässt. Rudolf Voderholzer nennt es ein «hermeneutisches Kapitell». Es greift ein altes Motiv der Exegese auf, die nach der Einheit der Heiligen Schrift sucht und sie in ihrem Bezug auf Gottes Wort findet. Der Mann, der das Korn schüttet, wird mit Mose identifiziert, der von Gott das Gesetz empfangen hat und es freigiebig mitteilt, der Mann, der es auffängt, mit Paulus, der das Evangelium verkündet. Der neutestamentliche Referenztext ist 2Kor 3, wo der Apostel den Dienst des Mose mit seinem eigenen vergleicht und die Kraft des Evangeliums rühmt, durch den Tod hindurch das Leben, durch die Sklaverei hindurch die Freiheit und durch den Buchstaben hindurch den Geist zu gewinnen. Paulus hat nicht also nur die Auslegung der Schrift, sondern die Verwandlung des Lebens vor Augen: «Wir alle aber – mit aufgedecktem Angesicht spiegeln wir den Glanz des Herrn wider, in dasselbe Bild werden wir verwandelt von Glanz zu Glanz, so wie vom Geist des Herrn» (2Kor 3, 18).

Merkwürdig ist, dass bei aller Arbeit, die das Kapitell darstellt, das schwere Drehen des Mahlwerks nicht gezeigt wird. Der Schlüssel liegt im Kreuz, das die Mühle bezeichnet: Sie steht für Jesus Christus selbst. Wie er nach anderen Bildern die Kelter tritt, damit aus den Trauben der Most fließt, so mahlt er hier in Form der Mühle das Korn zu Mehl. Er selbst, als der aufgestandene Gekreuzigte, verwandelt das Gesetz ins Evangelium und lässt im Evangelium das Gesetz schmecken; er selbst verwandelt das alte ins neue Leben und lässt in der Neuheit des Glaubens die Wahrheit der Geschichte entdecken. Mose und Paulus sind als Männer der Arbeit gefragt – aber die alles entscheidende Metamorphose leistet weder der eine noch der andere, sondern Jesus Christus selbst, dem beide auf ihre Weise und an ihrem Ort dienen.

Das Motiv auf dem Kapitell wird «mystische Mühle» genannt. Was ist daran «mystisch»? Der Begriff schillert – so sehr, wie das Phänomen fasziniert. Gegenwärtig wird das Wort für alles Mögliche gebraucht, das mehr oder weniger tiefsinnig ist. Der Begriff signalisiert ein Ungenügen an der Herrschaft des Geldes und der Uhr, am Fortschrittsglauben und an der Ablenkungsindustrie. Aber er droht zwischen Esoterik und Naturromantik, Spiritismus und Spiritualität, Wunderglaube und Transzendenzsehnsucht zu verschwinden. Im Kern ist «Mystik» religiös bestimmt – und zwar gerade dort, wo Gott als Schöpfer, als Herr und als Vollender seiner Welt gegenübersteht und den Menschen gleichwohl (oder deshalb) eine Begegnung mit Gott, mehr noch: eine Verbindung mit ihm, vielleicht gar eine Einigung

– oder Vereinigung – mit ihm verheißen wird, ohne dass Gottes Gottheit verwässert und der Menschen Menschlichkeit gelehnet würde. Im Vorwort zum ersten Band seines Jesusbuches hat Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. den zentralen Punkt markiert. Im Blick auf die Gebete Jesu, von denen die Evangelien erzählen, wird die Teilhabe der Gläubigen an der Gemeinschaft angesprochen, die Jesus, den Sohn, mit Gott, dem Vater, verbindet: «Der Jünger, der mit Jesus mitgeht, wird so mit ihm in die Gottesgemeinschaft hineingezogen. Und dies ist das eigentlich Erlösende, die Überschreitung der Schranken des Menschseins, die durch die Gottebenbildlichkeit als Erwartung und Möglichkeit im Menschen schon von der Schöpfung her angelegt ist». Eine «mystische Mühle» ist demnach eine Hermeneutik der Schrift, die im Wort der Bibel das Wort Gottes, und eine Hermeneutik des Lebens, die den Kairos der Gotteserkenntnis im menschlichen Herzen erkennen lässt, das Glanzlicht der Ewigkeit in der Zeit, das Geheimnis der Liebe im Alltag der Welt.

Hier liegt die Faszination der Mystik, die sich noch in den säkularen Surrogaten spüren lässt. Hier sind auch das Judentum und der Islam, der Buddhismus und der Hinduismus mit ihren Antworten präsent. Hier muss sich auch der Begriff der Mystik bilden und bewähren. Er verweist auf das Mysterium Gottes, von dem Jesus (Mk 4, 11 parr.) wie Paulus (1Kor 2, 7 u.ö.) gesprochen haben, um die unendliche Nähe Gottes im Leben der Menschen und die absolute Offenheit Gottes in der Verborgenheit des Kreuzes zu entdecken.

Eine solche Mystik ist schwere Arbeit, die im Entscheidenden von Gott selbst geleistet wird; sie verlangt hohe Aktivität, die im Kern Kontemplation ist; sie braucht eine gute Technik, die im Wesentlichen Gnade ist. Auf dem Kapitell in Vézelay, das dem Meister von Cluny zugeschrieben wird, also dem künstlerischen Protagonisten einer der wichtigsten Reformbewegungen in der Kirche des Mittelalters, wird all dies anschaulich: in einer Zeichensprache, die antike Formen innovativ aufgreift und deshalb bis heute, millionenfach photographiert, die Blicke auf sich zieht. Die Plastik kann die Augen für die Schnittstellen der Kommunikation zwischen Gott und Mensch öffnen, die im menschlichen Herzen liegen – insbesondere, wenn sie nicht nur als herausragendes Beispiel christlicher Kunst betrachtet wird, sondern an ihrem kirchlichen Ort als Hinweis auf das Geheimnis der Eucharistie, das in der burgundischen Kirche bis heute gefeiert wird.

Der biblische Beitrag *Thomas Södings* zeigt von Paulus her im Blick auf Jesus Christus, wie «durch ihn, mit ihm und in ihm» die Gemeinschaft mit Gott entsteht, die durch den Geist gewirkt wird und sich weniger in kurzen Momenten der Ekstase als in langen Phasen des christlichen Lebens in Glaube, Liebe und Hoffnung bewahrheitet. Von der Antike ein großer Sprung ins Mittelalter: Dem unmethodischen und anti-elitären

Mystikverständnis des Meister Eckhart, dem die ganze Lebenswirklichkeit Schauplatz der Mystik ist, widmet sich der Beitrag von *Martina Roesner*. *Marianne Schlosser* stellt die im inneren Gebet konzentrierte kontemplative Erfahrung Teresa von Avilas vor, deren 500. Geburtstag gerade gefeiert wird. *Jörg Splett* sucht in Schlaglichtern die Mystik Charles Péguy's zu erhellen, *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* zeigt, wie Edith Stein die Mystik eines Dionysius Areopagita rezipiert und – so dürfe man vermuten – selbst mystische Erfahrungen macht. In einem abschließenden Interview berichtet der Benediktiner *Elmar Salmann*, Philosoph und Theologe, von seiner lebenslangen und vielseitigen Auseinandersetzung mit Mystik.

Thomas Söding

Technischer Hinweis: Mit diesem Heft führen wir das sogenannte DOI-System ein. Der «Digital-Object-Identifier», eine Kennzahl vergleichbar der ISBN, die ab sofort auf der ersten Seite jedes Beitrags abgedruckt wird, soll helfen, Publikationen und deren Urheberinnen und Urheber dauerhaft zu identifizieren.

Die Redaktion



THOMAS SÖDING · BOCHUM

VEREINT MIT CHRISTUS

Das Geheimnis des Glaubens: Zur paulinischen Mystik

1. Die Christusmystik des Apostels: Eine Frage

1930 erscheint von Albert Schweitzer «Die Mystik des Apostels Paulus».¹ Es ist das Buch eines Widerstandes gegen die damals herrschende und immer noch populäre These, Paulus habe die einfache Lehre Jesu verraten und an deren Stelle ein komplexes Gedankengebäude errichtet, das mehr den Geist des Hellenismus als der Bibel atme. Schweitzer, inzwischen bereits der berühmte Urwaldarzt von Lambarene², stellt Paulus entschieden auf die Seite Jesu³; der Apostel habe die Reich-Gottes-Botschaft Jesu⁴ nicht verfälscht, sondern im Licht der Auferstehung für die Christuserfahrung aufgeschlossen und damit für alle Zeit aktualisiert⁵: Erlösung sei Einigung mit Christus durch Teilhabe an seinem Tod und seiner Auferstehung; die Rechtfertigungslehre sei nur der «Nebenkrater»⁶ dieses theologischen Vulkans; in der Erfahrung des Glaubens werde reale (und nicht nur symbolische) Gegenwart, was für die Zukunft verheißen sei. Als «Mystik» versteht Schweitzer das Überschreiten einer Grenze zum «Überirdischen und Ewigen».⁷ Er unterscheidet eine «primitive» Mystik, die auf die Kraft der Magie setze, und eine «vollendete», die im Denken durch Bekehrung und Weihe das Materielle ins Geistige verwandle, wie in den Mysterienreligionen. Paulus stehe dazwischen, da er zwar auf das Denken setze, aber keine Gottes-, sondern eine Christusmystik lehre: «Ich bin in Christo; in ihm erlebe ich mich als ein Wesen, das dieser sinnlichen, sündigen und vergänglichen Welt enthoben ist und bereits der verklärten Welt angehört».⁸

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum sowie Konsultor der Päpstlichen Rates für die Neuevangelisierung. Von 2004–2014 war er Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.



Schweitzer war nicht der erste, der Paulus und die Mystik verbunden hat. Aber sein Ansatz war ein Durchbruch. Er hat die paulinische Theologie von der Erfahrung des Glaubens und der Wirkung der Sakramente her neu durchdacht, ohne ihre Relevanz auf Ethik festzulegen. Er hat Gott als das große Thema des Apostels und Jesus Christus als die große Liebe seines Lebens ernstgenommen. Er hat auch die individuelle Glaubenserfahrung mit der Hoffnung auf das Reich Gottes und damit auf eine tiefgreifende Umwandlung der ganzen Welt verbunden, die jetzt schon beginnen muss oder eine Illusion ist.

Freilich gibt es harsche Kritik. Auf einem eigenen Blatt steht, dass die Relativierung der Rechtfertigungslehre schwer nachvollzogen werden kann.⁹ Tiefer reichen zwei andere Einwände. Zum einen wird Schweitzer vorgehalten, bei Paulus eine «naturhafte Erlösungslehre»¹⁰ finden zu wollen, wodurch er aber gegen Paulus das Heilsgeschehen psychologisiere und die Gnade Gottes relativiere.¹¹ Zum anderen wird ihm zur Last gelegt, durch seine Paulusdeutung den Unterschied zwischen Gott und Mensch aufzulösen.¹² An beiden Stellen zeigt Schweitzers Konzept in der Tat Unschärfen; weder klärt er den Begriff der Natur, mit Hilfe dessen er offenbar den Realismus der Erlösung erfassen will, noch reflektiert er, was er als Einigung oder Vereinigung, Gemeinschaft und Teilhabe versteht. Doch das Problem liegt tiefer; es betrifft das Konzept der Mystik überhaupt. Die anthropologische Kernfrage lautet: Wird ein Mensch durch den Glauben fremd- oder selbstbestimmt? Schweitzer behauptet, der Getaufte verliere durch die Inkorporation in den Christusleib «seine natürliche Persönlichkeit», so dass er nur noch eine «Erscheinungsform der in jener Leiblichkeit dominierenden Persönlichkeit Jesu Christi»¹³ sei. Wie kann dann aber Gotteserfahrung Selbsterfahrung sein, ohne die Gott kein Gegenüber fände, das er zu lieben vermöchte? Die komplementäre theologische Kernfrage lautet: Wird Gottes Einzigkeit im Heilsgeschehen aufgelöst oder aufgeladen? Schweitzer hat sich nur vom stoischen Pantheismus abgesetzt, sieht aber Schöpfung und Erlösung in einem Widerspruch, der nur paradoxal aufgelöst werden könne.¹⁴ Wie kann dann aber die Einheit Gottes gedacht werden, ohne die es keine Einigung mit ihm geben kann? Schweitzer versperrt sich den Weg zu einer Antwort auf beide Fragen, weil er zwar einerseits schreibt, dass sich in der Christusgemeinschaft die Gemeinschaft mit Gott verwirkliche, «wie sie uns bestimmt ist»¹⁵, andererseits aber eine letzte Distanz zwischen der Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinschaft mit Gott sieht. Aus diesem Grund betont er aufs Stärkste, dass die Areopagrede, in der es von Gott heißt: «In ihm leben wir und weben wir und sind wir» (Apg 17, 28), nicht von Paulus sein könne.¹⁶ Zu klären sind sowohl das Verhältnis Jesu Christi zu Gott in seinem Verhältnis zu den Menschen als auch das Verhältnis der Menschen zu Gott in ihrem Verhältnis zu Jesus Christus.

Kann der Begriff der Mystik zur Problemstellung und -lösung beitragen? Dazu müsste er klar sein.¹⁷ Aber das ist nicht der Fall. Einmal wird er extrem geweitet, wie in Karl Rahners Diktum, der Fromme der Zukunft sei entweder ein Mystiker, oder er habe keine¹⁸; mal wird er eng gefasst, wie von Kurt Ruh in seiner magistralen Darstellung der deutschen Mystik¹⁹ und Alois M. Haas in seiner grundlegenden Studie zu einer Philosophie der Mystik²⁰, die sich auf den anerkannten Kanon der Literatur beschränken und das Neue Testament nicht reflektieren; mal wird Rationalität ausgeschlossen, wie bei Alfons Deißmann²¹, mal das Denken gerade eingeschlossen, wie bei Albert Schweitzer²²; mal wird nur das Individuelle betont, wie traditionell in der evangelischen, mal auch das Ekklesiale, wie typischerweise in der katholischen Exegese.²³

Mystik ist kein Begriff der neutestamentlichen Quellsprache. Ist er notwendig, um die Texte zu interpretieren, die der Christusliebe des Apostels Ausdruck verleihen?²⁴ Oder stiftet er eher Verwirrung?²⁵ Das, was andere unter Mystik verstehen, hat Paulus eher versteckt: seine Entrückung in den «dritten Himmel», seine Versetzung ins Paradies, sein Hören «unaussprechliche Worte, die einem Menschen zu sagen nicht möglich ist» (2Kor 12, 2ff).²⁶ Eine exegetisch-theologische Orientierung setzt besser bei der Sprache an, die Paulus selbst gewählt hat. Dann kann auch der Begriff der Mystik im paulinischen Sinn bestimmt werden.

2. Das Geheimnis Gottes: Jesus Christus

Paulus spricht nicht von Christusbegriff, sondern vom «Mysterium Gottes» (1Kor 2, 1²⁷; vgl. 1Kor 2, 7) und von den «Mysterien Gottes» (1Kor 4, 1). Er redet auch absolut vom «Geheimnis» und von «Geheimnissen». Den Plural kann er mit einem kritischen Unterton versehen, weil Geheimniskrämerei ungesund ist (1Kor 13, 2; 14, 2). Im Singular hingegen geht es um elementare und exzeptionelle Manifestationen des Heilswillens Gottes: dass in der eschatologischen Vollendung alle verwandelt werden (1Kor 15, 51) und dass ganz Israel durch die Verstockung hindurch gerettet wird (vgl. Röm 11, 25f). Es handelt sich um prophetische Einsichten des Apostels, die eine Rationalität aus Offenbarung begründen und darin zugleich signalisieren, dass sie dem Zugriff des menschlichen Verstandes entzogen sind, wie sie aber ihrerseits Undenkbare zu denken geben. Dies gilt auch für die im Ersten Korintherbrief prägnante Wendung, die Gottes Geheimnis betrifft. Es ist christologisch bestimmt und wird pneumatologisch erschlossen. Nach 1Kor 2, 1 und 2, 7 ist der auferweckte Gekreuzigte selbst das Geheimnis Gottes, weil er Gottes Weisheit in der Torheit des Kreuzes ist (1Kor 1, 18–25); dieses Geheimnis kann nur durch den Geist Gottes erschlossen werden

– und es wird so verbreitet, dass es dem «Sinn Christi» (νοῦς Χριστοῦ) einzuleuchten vermag, der inspirierten Vernunft, die den Gläubigen, Gott sei Dank, zueigen ist.²⁸ Nach 1Kor 4, 1 sind «Paulus, Apollos, Kephas» und andere, die sich in der Kirche besonders engagieren (1Kor 3, 22), «Diener Christi (ὑπηρέτας Χριστοῦ) und Verwalter der Geheimnisse Gottes (οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ)». Die «Diener» sind weisungsabhängige Helfer, die «Verwalter» («Ökonomen») herausgehobene Angestellte, die nicht über ihr Eigentum verfügen, sondern fremdes Gut verantwortungsvoll zu bewirtschaften haben. Die «Geheimnisse» sind, dem Kontext zufolge, nicht nur «die verborgenen Heilsgedanken Gottes»²⁹, sondern, wie unmittelbar im Vers zuvor steht, die Zugehörigkeit der Gläubigen zu Jesus Christus, die durch dessen Zugehörigkeit zu Gott fundiert und transzendiert wird (1Kor 3, 23). Damit wird die ekklesiologische Aussage, die Paulus zuvor getroffen hat, aufgegriffen und soteriologisch rekonstruiert: dass die Gläubigen in ihrer Gemeinschaft «Gottes Tempel» sind, weil «Gottes Geist» in ihnen wohnt (1Kor 3, 16). Vom «Geheimnis» schreibt Paulus, um Reden und Denken nicht abzuschneiden, sondern anzustoßen und so zu vertiefen, dass es Sinn macht, jenseits aller Wortklauberei.

Die paulinische Theologie des Geheimnisses, die in der Literatur kaum bedacht wird, obwohl sie in der Paulusschule ein starkes Echo ausgelöst hat³⁰, bringt also genau das zur Sprache, was Albert Schweitzer und andere mit dem Begriff der Mystik zu fassen versuchen³¹: die Verbindung der Gläubigen mit Jesus Christus durch das Wirken des Heiligen Geistes, die ihr ganzes Sinnen und Trachten, ihr Hoffen und Bangen erfasst, ihre Freude und Liebe, aber nicht in der existentiellen Gotteserfahrung aufgeht, sondern sakramental vermittelt und ekklesial orientiert ist. Der Bezug zur Taufe (1Kor 1, 13f; 12, 13) ist im weiteren Kontext ebenso gegeben wie der zur Eucharistie (1Kor 10, 16f; 11, 23ff). Allerdings ist die Perspektive eine andere: Sie ist theozentrisch und implizit trinitarisch.³² «Mystik» setzt bei der Erfahrung, «Mysterium» bei der Offenbarung an. Dieser Perspektivenwechsel ist entscheidend, weil die Glaubenserfahrung immer nur von Gott ausgehen und zu ihm führen kann: Paulus verkündet genau dort, wo die Gemeinschaft mit Jesus entsteht, das Geheimnis, das Gott selbst in Jesu Kreuz und Auferweckung ist und offenbart. Man kann also nicht, so wie Schweitzer es getan hat (der sich mit den einschlägigen Stellen nicht näher befasst hat), zwischen der Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinschaft mit Gott trennen; vielmehr ist die Christusgemeinschaft gerade die Gemeinschaft mit Gott und umgekehrt: «Alles ist euer, ihr seid Christi, Christus aber ist Gottes» (1Kor 3, 23).³³

Wie dies der Fall ist, wird bei Paulus vor allem an drei christologischen Präpositionen deutlich, die seit alter Zeit den doxologischen Abschluss des eucharistischen Hochgebetes bilden³⁴: durch ihn – mit ihm – in ihm. In

allen drei Dimensionen gibt es einen apostolatstheologischen Ansatz, der durch die Biographie des Apostels geprägt wird³⁵, einen personalen, der dem Glauben Gestalt gibt³⁶, und einen ekklesialen, der die Mission der Kirche bestimmt.³⁷ Besonders präzise ist die Terminologie im Römerbrief, in dem Paulus sein Missionsprogramm reflektiert; aber auch die Korintherbriefe und der Galaterbrief, die Paulus abverlangen, in Konflikten Position zu beziehen und durch Differenzierungen Profil zu gewinnen, bieten zahlreiche Belege für präzise Sprache, komplexe Begründungen und engagierte Rhetorik. Von der Christologie³⁸ aus öffnet sich der Blick für die Theologie³⁹ und Pneumatologie.⁴⁰

a) *Durch ihn*

Derjenige, den Paulus verfolgt hat, wird zum Fixstern seines Lebens und zum Horizont des theologischen Universums, das der Apostel in seiner Mission und seiner Gemeindepastoral errichtet. Mit dem neuen Blick auf Jesus erschließt sich ihm neu, wer Gott ist, den er als den «lebendigen und wahren Gott» (1Thess 1, 9) bereits vor seiner Konversion verehrt hat, aber ohne Bezug auf die Auferstehung Jesu (1Thess 1, 9f), und wer der Geist Gottes ist, dessen Wehen ihm bereits vor Damaskus aus pharisäischer Tradition nicht unbekannt gewesen ist, nur dass er erst jetzt das Bekenntnis: «Jesus ist der Herr» als Wirken des Geistes erkennt (1Kor 12, 3).

Der berufene Apostel

Erik Peterson hat Paulus als «Apostel der Ausnahme» beschrieben.⁴¹ Dass er Zeit seines Lebens (und lange danach) umstritten war, hat den Vorteil, dass er wie kein zweiter sein Apostolat reflektieren musste. Er hat die dunkle Seite seines Lebens, die Verfolgung der Kirche, nicht verleugnet (1Kor 15, 9; Gal 1, 13); er hat seine Berufung als Bekehrung vorgestellt und seine Bekehrung als Berufung (Gal 1, 15f; Phil 3, 3–7); er hat seine Anerkennung als Apostel im Kreis der Jerusalemer Säulen und der ganzen Urgemeinde betont (Gal 2, 1–10). Typisch ist, dass er schon in den Präskripten seiner Briefe immer wieder ausholt, um sich als Apostel vorzustellen (im Gegensatz zu 1Petr 1, 1: «Petrus, Apostel, ...»). Er ist «Apostel Jesu Christi durch Gott, den Vater» (1Kor 1, 1) und «durch den Willen Gottes» (2Kor 1, 1; vgl. Kol 1, 1; Eph 1, 1; 2Tim 1, 1), «nicht von Menschen, nicht durch Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater» (Gal 1, 1), «durch» den Sohn Gottes (Röm 1, 5), der von den Toten auferstanden ist (Röm 1, 3f).

Das «Durch» (griechisch: *diá* c. genitivo) bezeichnet die Ursache. Gott hat Paulus zum Apostel gemacht, gemäß seinem Willen und in Wirksamkeit mit Jesus Christus. Durch die Berufung ist Paulus ein neuer Mensch,

genauer: er selbst geworden. Er hat sich als denjenigen gefunden, den Jesus Christus «geliebt» und für den er sich «hingegen» (Gal 2, 19f).⁴² Das «Durch» markiert die Aktivität Gottes und Jesu Christi, des von den Toten Auferstandenen und zur Rechten des Vaters Erhöhten (vgl. Phil 2, 9). Es verweist nicht in eine Vergangenheit, die Zukunft stiftet (wie es das «Wegen», im Griechischen *diá* c. accusativo, anzeigen kann), sondern in eine eschatologische Gegenwart, die durch Jesu Tod und Auferweckung definitiv die Vollendung antizipiert und dadurch nicht nur alle Zeit dieser Welt schenkt, sondern Gottes Ewigkeit begründet. Paulus hätte sich nicht selbst bekehren und berufen können; es war schöpferische Gnade, «durch» die er Apostel geworden ist (Gal 1, 5). Allerdings ist er in seiner Bekehrung und Berufung nicht willenloses Objekt, sondern freies Subjekt. Erstens ist er selbst der Ort der Offenbarung, «durch» die er Apostel geworden ist (Gal 1, 12); denn «in» ihm hat Gott seinen Sohn offenbart (Gal 1, 16), «in» seinem «Herzen» ist das Licht der Wahrheit angezündet worden (2Kor 4, 6). Zweitens ist er aktiv beteiligt: im Hören des Wortes, im Schauen des Lichtes; sein ganzes Leben lang setzt er sich mit dem auseinander, was er «durch» Gott und Jesus Christus ist und sein soll. In seinem gesamten Dienst ist er ganz persönlich gefordert – aber nicht auf sich gestellt: «Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin; und seine Gnade für mich ist nicht leer geworden, sondern mehr als alle anderen habe ich mich gemüht, aber nicht ich, sondern Gottes Gnade mit mir» (1Kor 15, 9). Paulus setzt sich mit sich auseinander, indem er sich mit dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe, der Kirche und der Mission auseinandersetzt, und umgekehrt. Deshalb sind die Paulusbriefe Meilensteine in der Geschichte der Subjektivität: Am Du des liebenden Jesus, in dem er Gott selbst begegnet, erkennt Paulus das «Ich» eines verfehlten und verwirkten Lebens, dem doch Freiheit und Zukunft eröffnet wird.

Die wirksame Gnade

Die christologische Kausalität betrifft aber nicht nur den Apostolat, sondern das gesamte Heilsgeschehen, dessen Vorreiter und Vordenker, Verkünder und Vermittler Paulus ist. Das «Durch» steht regelmäßig dort, wo der bestimmende Anfang des Glaubenslebens und die bleibende Prägung durch Gottes Gnade beschrieben werden: bei der Rettung und Versöhnung (Röm 5, 9f; 2Kor 5, 18), der Rechtfertigung (Röm 4, 13; 5, 18) und Erlösung (Röm 3, 24), beim Frieden (Röm 5, 1) und beim endgültigen Sieg über den Tod (1Kor 15, 57; vgl. Röm 5, 17; 8, 37). Typisch ist, dass Gott das grammatikalische oder zumindest das logische Subjekt des Satzes ist, dass er «durch Jesus Christus» handelt und dass die Gläubigen die Adressaten und Nutznießer sind. Teils wird katabatisch formuliert (Röm 2, 16: «Gott richtet das Verborgene der Menschen [...] durch Jesus Christus»), auch im Blick auf den Glauben (Röm 3, 22: «Geoffenbart wurde [...] die Gerechtigkeit

Gottes durch den Christusglauben»), teils anabatisch (Röm 5, 1: «Wir haben Frieden mit Gott durch Jesus Christus»). Das «Durch» findet sich auch prägnant dort, wo Paulus das Hauptgebot Israels aufnimmt, indem er Gott und den Kyrios Jesus als Einheit verkündet, um daraus die Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Erlösung abzuleiten: «Ein Gott [...] und ein Kyrios, durch den alles (ist) und durch den wir (sind)» (1Kor 8, 6)⁴³ – nämlich geschaffen und geheiligt (vgl. 1Kor 1, 30; 6, 11).

Wie in der Apostolatstheologie markiert das «Durch» eine Ursache, die durch ihre Folgen nicht abgelöst, sondern vergegenwärtigt wird. Weder in der einen noch in der anderen Richtung heiligt der Zweck die Mittel. Es ist gerade umgekehrt: Jesus ist für Gott nicht ein passendes Werkzeug, sondern sein geliebter Sohn (Röm 1, 3f), mit dem er sich selbst denen schenkt, zu deren Rettung er Jesus gesandt hat: «Wenn Gott für uns ist – wer ist dann gegen uns? Der doch seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern für uns alle hingegeben hat – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» (Röm 8, 31f). Als Heilmittler fügt Jesus sich nicht ins Unvermeidliche, sondern bewährt seinen Gehorsam (1Kor 15, 21; Röm 5, 17–21) und vollendet seinen irdischen Heildienst als Auferstandener: «Wer soll verurteilen? – Christus, der gestorben, mehr noch, der auferstanden ist, er ist zur Rechten Gottes und tritt für uns ein. Wer soll uns scheiden von der Liebe Christi?» (Röm 8, 34f).⁴⁴ Auch die Menschen, die Gott durch Jesus Christus rechtfertigt und rettet, werden im Heilsgeschehen nicht entmündigt, sondern ertüchtigt. Sie können sich nicht selbst erlösen, weil der Abgrund der Sünde, aus dem sie herausgeholt werden müssen, zu tief und der Gipfel des Glücks, für das sie bestimmt sind, zu hoch sind, als dass menschliche Kräfte, sei es auch mit Gottes Hilfe, auch nur ansatzweise ausreichen könnten, das Tal des Todes zu verlassen, um den Berg des Lebens zu besteigen. Doch werden sie in ihrer Persönlichkeit nicht ausgeschaltet, sondern einbezogen.

Dafür steht bei Paulus regelmäßig, vor allem in der Rechtfertigungslehre, der Glaube. Einerseits gilt, dass Gott «durch den Glauben» rechtfertigt (Gal 2, 16; Röm 3, 25.30) und seinen verheißenen Geist schenkt (Gal 3, 14), der die Gotteskindschaft erkennen lässt (Gal 3, 26); andererseits gilt, dass die Gläubigen sich «durch» ihren Herrn Jesus Christus «in Gott» rühmen (Röm 5, 11) und Gott «durch» ihren Herrn Jesus Christus «Dank» sagen (Röm 7, 25). Der Glaube ist zwar Gnade und Geschenk Gottes, aber gerade in der Weise, dass er Menschen befähigt, sich selbst zu verwirklichen: als Kinder Gottes, die von Gott geliebt werden.

Die apostolische Ekklesia

Die prägnanten Aussagen über die Versöhnung der Gläubigen mit Gott, aber auch über ihren Dienst für Gott trifft Paulus regelmäßig in der 1. Person Plural. Er hat, wenn er vom Glauben spricht, immer die Einzelnen vor

Augen, weil alle «ich» sagen müssen, wenn es um das Bekenntnis und das Vertrauen, die Erkenntnis und die Praxis geht.

Aber als Glaubende sind die Einzelnen nie vereinzelt, sondern immer Teil der Kirche, für die Paulus das Bild des Leibes Christi findet (1Kor 12, 13–27; Röm 12, 4f). Wer ein Glied dieses Leibes ist, bekennt den Glauben immer auch in der 1. Person Plural (vgl. Gal 2, 16). Deshalb gilt die gleiche Dialektik der vergegenwärtigenden Kausalität nicht nur für die Einzelnen, sondern auch für die Gemeinschaft der Getauften. Die Kirche ist durch Jesus Christus entstanden, weil Gott sie wollte; die Gemeinde wird «durch» Jesus getröstet, weil er ihr den Trost spendet, der von Gott kommt (2Kor 1, 3ff); der Apostel, der diesen Trost selbst erfahren hat, kann ihn jetzt seinerseits den Gläubigen zusprechen (2Kor 1, 3ff).⁴⁵ Er sieht sich als «Vater» (1Thess 2, 11; 1Kor 4, 15) und «Mutter» (1Thess 2, 7; vgl. Gal 4, 19) seiner Gemeinden; denn «in Christus» hat er sie «durch das Evangelium gezeugt» (1Kor 4, 15). Umgekehrt hofft er im Römerbrief, bei der Gemeinde «mit» Trost zu finden, und zwar durch den Glauben, der wechselseitig geteilt wird (Röm 1, 12).⁴⁶

Das Wirken des Geistes

Die Dichte der Beziehungen kommt durch den Geist zustande. Nach Röm 5, 5 hat Gott seine «Liebe in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist» (Röm 5, 5). Dem entspricht die von Gott nicht nur geforderte und geförderte, sondern gewirkte Antwort: «Ich bitte euch, Brüder, durch unseren Herrn Jesus Christus und durch die Liebe des Geistes, mitzukämpfen, wenn ich für euch zu Gott bete» (Röm 15, 30). Zwischen Jesus und dem Geist gibt es eine Einheit des Wirkens, die Liebe ist; an ihr hat der Apostel Anteil, wenn er für die Gläubigen zu Gott, dem Vater, betet; dies begründet die Autorität seines Bittens (das, je nach Übersetzung, auch ein Fordern und Mahnen sein kann); wo sein Appell aufgenommen wird, entsteht eine innige Gemeinschaft des Glaubens.

Christologische Proexistenz

Das «Durch» strukturiert bei Paulus ein Geflecht von dialogischen Beziehungen, die durch klare Hierarchien, feste Kausalketten und starke Wirkungen gekennzeichnet sind. Sie identifizieren den Ursprung als Medium, die Vermittlung als Grund und die Folge als Vergegenwärtigung. Die rote Linie führt von Gott durch Jesus zu den Gläubigen und von ihnen durch Jesus Christus zu Gott, dem Vater; der Apostel ist der Mittelsmann zwischen dem Kyrios Jesus und der Ekklesia, in der die einzelnen Gläubigen ihren Lebensmittelpunkt finden (Röm 15, 18); er ist es nach Gottes Willen und in Gottes Dienst.

An keiner Stelle bleibt die Ursache dem Mittel und der Wirkung äußerlich; in jedem Fall ist die Ursache vielmehr gerade in der Weise Grund, Auslöser und Antreiber, als sie sich im Mittel und in der Wirkung realisiert, so wie das Medium ganz von der Ursache erfüllt ist und so die Folge bestimmt. Gott ist Ursprung, Movens und Ziel, wie es in Röm 11, 36 heißt: «aus ihm und durch ihn und auf ihn hin (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτον) ist alles, dem die Ehre sei in Ewigkeit» (Röm 11, 36). Gott handelt durch Jesus nicht als Fremder, sondern als Vater, der eine Familie gründet; Jesus ist nur deshalb Mittler, weil Gott «in» ihm ist – als derjenige, der die Menschen mit sich versöhnt (2Kor 5, 19); die Gläubigen sind als Einzelne und als Gemeinschaft zu hundert Prozent Berufene, Begnadigte, Beschenkte: «Was hast du, was du nicht empfangen hättest?» (1Kor 4, 7). Aber alles, was ihnen gegeben wird, haben sie auch und sollen es nutzen, nicht fremdgesteuert, sondern dem eigenen Antrieb des Herzens folgend.

b) Mit ihm

Mit dem pointieren «Durch» markiert Paulus Ursache–Folge–Verbindungen, die Gottes Heilshandeln in seiner verwandelnden Kraft reflektieren. Ähnlich markant ist das «Mit» (σύν und μετά c. genitivo⁴⁷). Es fokussiert nicht ein Nacheinander, das vergegenwärtigt wird, sondern eine Gleichzeitigkeit, die Gründe wie Folgen hat und nicht Hierarchie darstellt, sondern Partnerschaft. Allerdings sind die Partner extrem unterschiedlich, und die Gleichzeitigkeit ist eschatologisch qualifiziert. Die «Mit»–Aussagen sind theologisch strittig, weil ihnen ein Synergismus abgelesen oder unterstellt wird, der im Protestantismus kritisiert, im Katholizismus aber durchaus gelehrt wird.⁴⁸ Die Aussagen sind auf Gott, vor allem aber auch Jesus Christus bezogen; sie strahlen auf die Beziehungen des Apostels zu seinen Gemeinden und auf die Beziehungen der Gläubigen untereinander aus.

Die Verbindung mit Gott

In der direkten Theozentrik verwendet Paulus die Präposition «mit» (μετά c. gen.) regelmäßig gegen Schluss der Briefe in liturgisch geprägten Segensformeln (Röm 15, 33; 2Kor 13, 11; Phil 4, 9). Es sind performative Schreibakte, die bewirken, was sie zu Papier gebracht haben, und zwar in dem Moment, da sie – der Gemeinde – laut vorgelesen werden.⁴⁹ Ähnlich kann Paulus auch christologisch formulieren (1Thess 5, 28; 1Kor 16, 23: «Die Gnade des Herrn Jesus [sei] mit euch»; vgl., textkritisch unsicher, Röm 16, 20.24). Er vermag aber auch die Formel pneumatologisch zu öffnen. Einerseits verbindet er die «Gnade» Jesu Christi mit «eurem Geist» (Phil 4, 23; Phlm 25) und hat hier das Pneuma Gottes im Blick, das sich im menschlichen Geist

einen Ort sucht. Andererseits kann er den Gruß trinitarisch so weitern, wie es, leicht abgewandelt, seit der *Traditio apostolica* als liturgische Eröffnung der Eucharistiefeyer bezeugt ist: «Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen» (2Kor 13, 13).⁵⁰ Das «Mit» kennzeichnet hier eine Gegenwart, die in Gott begründet ist und vom Apostel zugesprochen wird; es bezeichnet eine Gemeinschaft des Geistes, die nicht nur mit Jesus Christus besteht, sondern auch mit Gott. Diese Gemeinschaft wird im Gottesdienst gefeiert; sie muss sich im Leben bewähren, wie die zahlreichen Mahnungen und Weisungen der korinthischen Korrespondenz beweisen.

An bestimmten Stellen, die das Gottesverhältnis betreffen, formuliert Paulus auch gerne mit *syn*. Nicht selten stellt er sich, den Apostel, und andere, die in ähnlicher Verantwortung stehen, als «Mitarbeiter Gottes» (1Kor 3, 9; vgl. 2Kor 6, 1) vor, die am Gotteshaus, der Kirche, arbeiten (1Kor 3, 9–17). Diese Mitarbeiterschaft liegt auf einer anderen Ebene als die zwischen Paulus und seinen Vertrauten (Röm 16, 3.9.16.21; 2Kor 8, 22f; Phil 2, 25; 4, 3; 1Thess 3, 2; Phlm 1.2.24; vgl. 2Kor 12, 18) oder die zwischen den in einer Gemeinde Engagierten (1Kor 16, 16); denn hier geht es um Partnerschaft unter Gläubigen, dort aber um die Gemeinschaft mit Gott. Die Wendung in 1Kor 3, 9 ist grammatikalisch so konstruiert, dass Gott als Arbeitgeber und die Apostel als Arbeitnehmer identifiziert werden; sie erfasst genau auf diese Weise eine Arbeitsgemeinschaft, deren Korrelat das Dienen ist: Paulus ist Gottes Mitarbeiter als sein Diener; in seinem Dienst wird Gott aktiv. In dieser Linie kann Paulus sich auch in der Beziehung zu seiner Gemeinde als «Mitarbeiter eurer Freude» vorstellen, der ihren «Glauben nicht beherrschen» will, weil sie «fest im Glauben stehen» (2Kor 1, 24). Dass Paulus von seiner Mitarbeit spricht, zeigt, dass er sich nicht in den Vordergrund drängt, sondern auf Gott als den verweist, der den Glauben wachsen lässt, sich selbst aber als einen Helfer sieht, der will und sagt, dass Gott wachsen lässt, was er in seinem Auftrag gesät hat (vgl. 1Kor 3, 6–9).

Die Gemeinschaft mit Jesus Christus

Weit intensiver und differenzierter ist das entfaltet, was den Apostel und die Gemeinde «mit» Christus verbindet. Der Fokus liegt auf der Soteriologie und der Eschatologie. Während das «durch Christus» seinen Ort in der Zeit hat, die von Gottes Ewigkeit geöffnet wird, verbindet das «mit Christus» die Heilszukunft mit der Heilsgegenwart. Die Formulierungen mit *syn* lauten immer, dass ein Mensch «mit Christus» ist, nie umgekehrt, weil der Sohn Gottes der Fixstern jeder Lebensorientierung im Diesseits und Jenseits ist.

Das «Mit» zeigt an, wie die Grenze zwischen Tod und Auferstehung, Gegenwart und Zukunft, Erde und Himmel, Mensch und Gott überwunden wird. Vom Ersten Thessalonicherbrief (1Thess 4, 14: «Gott wird die Ent-

schlafenen durch Jesus mit ihm führen») zieht sich über die korinthische Korrespondenz (2Kor 4, 14: «Der den Herrn Jesus auferweckt hat, wird auch uns mit Jesus auferwecken und mit euch vor sich hinstellen») bis zum Römerbrief (Röm 8, 29: von Gott «bestimmt, mitgestaltet zu werden mit dem Bild seines Sohnes»; vgl. Röm 6, 5; Phil 3, 10.21) eine breite Spur von Zeugnissen, die genau diesen Grenzübertritt beschreiben, der nur «durch», aber auch nur «mit» Jesus Christus möglich wird; denn Jesus ist nicht allein die Ursache, sondern auch der Wegführer und -begleiter, der in seiner Heilsmittlerschaft denen nicht fern steht, die er retten soll; vielmehr teilt er ihr Leben und ihren Tod, damit sie ihrerseits seinen Tod und sein Leben teilen. Subjekt dieses Heilsgeschehens ist immer Gott, der Vater; Jesus selbst ist mittendrin, nicht nur dabei; er ist aktiv, nicht passiv; er handelt in Gottes Kraft als Mensch unter Menschen; deshalb erleidet, deshalb überwindet er aber auch den Tod auf jene menschliche Weise, die gottgemäß ist, und auf jene göttliche Weise, die menschlich ist.

Diese liminale Soteriologie wird vom Apostel futurisch- und präsentisch-eschatologisch eingebunden. Vom Ersten Thessalonicherbrief (1Thess 4, 17: «allezeit mit dem Kyrios sein»; 5, 10: «gemeinsam mit ihm leben») bis zum Philipperbrief, wo der Apostel seine eigene Zukunft bedenkt (Phil 1, 23: «mit Christus sein»), und zum Römerbrief (Röm 6, 8: «mit ihm leben») spannt sich der Bogen, der die Vollendung gerade darin bestehen sieht, dass die Geretteten «mit» Christus sein werden. Gemeint ist: in vollkommener Gemeinschaft mit ihm, ungetrübt durch Leid, Not, Schuld und Tod, erfüllt von wechselseitiger Liebe, in einer Lebensgemeinschaft, die durch unendliche Nähe gekennzeichnet ist und deshalb kein Ende finden wird. Nach Röm 8, 32 wird diese Zukunft «mit» Jesus Christus von Gott selbst geschenkt, der den Gläubigen «mit Christus alles» schenken wird; das heißt nicht: unendlich viel zusätzlich zu Jesus Christus, sondern alles in Verbindung mit ihm und durch die Gemeinschaft mit ihm alles, das vollkommene Heil. Der Apostel bezeugt diese Hoffnung; er teilt sie aber auch. Das macht seine Verkündigung glaubwürdig: Er beansprucht kein Privileg, sondern lehrt, dass es im Reich Gottes (1Thess 2, 12; 1Kor 6, 9f; 15, 50; Gal 5, 21; Röm 14, 17) keine Privilegien geben kann, weil mehr als genug Leben, Friede, Gerechtigkeit und Freude für alle da ist, qualifiziert durch die vollendete Gemeinschaft mit Christus.

Im gleichen breiten Spektrum der Briefe finden sich ebenso Zeugnisse für die präsentisch-eschatologische Dimension des Mit-Christus-Seins. In seiner missionarischen Existenz verkörpert Paulus die kreuzestheologische Dialektik von Schwäche und Stärke (2Kor 13, 4: «Wir sind schwach in ihm; aber wir werden mit ihm leben aus Gottes Kraft, für euch»).⁵¹ Paulus selbst sagt von sich, seine Bekehrung bedenkend, er sei «mit Christus gekreuzigt» (Gal 2, 19), aber indem er sich als Typ des Sünders vorstellt, der in Gottes

Gnade zum Glauben gefunden und so Rechtfertigung erlangt hat, weist er auf, was – so oder so – die Heilserfahrung eines jeden Menschen ist.⁵² Im Philipperbrief, der gleichfalls seine Bekehrung beschreibt, wendet er den Gedanken explizit ins Positive: «[...] um ihn zu erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden, mitgestaltet zu werden von seinem Tod, wenn ich denn so zur Auferstehung von den Toten gelange» (Phil 3, 10f).⁵³ In Röm 6, 3ff wird dieselbe Denkform, die Gal 2, 19 rechtfertigungstheologisch gestaltet, tauftheologisch⁵⁴ gefüllt: «Oder wisst ihr nicht, dass, die wir auf Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Also sind wir mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit, so wie Christus auferweckt worden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln werden. Denn wenn wir zusammengewachsen sind mit dem Abbild seines Todes, werden wir es auch mit seiner Auferstehung sein». Der Gedanke setzt sich kontinuierlich fort: In Vers 6 wird die Abkehr von einem Leben, das der Bedürfnisbefriedigung geweiht war, als «mit gekreuzigt werden» (vgl. Gal 2, 19ff) charakterisiert, in Vers 8 die Dialektik von Tod und Auferstehung aus dem «mit» Christus Sein entwickelt (vgl. Kol 2, 2). Ohne direkten Bezug auf die Taufe begegnet der gleiche Gedankengang in Röm 8, 17, der (ähnlich wie Gal 4) die Gotteskindschaft mit dem Erbe Gottes – heißt: der Frucht der Verheißung – verbindet, «wenn wir denn mit leiden, damit wir mit verherrlicht werden». Auch diese präsentische Eschatologie der Christuskommunion ist theozentrisch eingebunden; denn nach Röm 8, 28 wirkt Gott denen, «die ihn lieben, alles mit zum Guten».⁵⁵ Die Synergie, die der Urtext feststellt, wird in der Auslegung meist übergangen oder gar geleugnet, um den absoluten Primat des Heilshandelns Gottes nicht zu gefährden. Aber Gottes Heilsprärogative besteht gerade darin, dass er jene Menschen, die ihn lieben, zu seinen Kooperationspartnern macht: Er ist und bleibt kreativ; aber er handelt nicht über die Köpfe derer hinweg, die ihn lieben, sondern in Verbundenheit mit ihnen, der er in ihnen «das Wollen und das Vollbringen bewirkt» (Phil 2, 13).

Die Gemeinde Jesu Christi

Die präsentische Eschatologie wird ekklesiologisch konkretisiert. Das «Mit» kennzeichnet die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander⁵⁶, aber auch die Verbundenheit der Ekklesia über Abraham (Gal 3, 9) mit Israel (vgl. Röm 11, 17) und «mit allen Heiligen», die nach 1Thess 3, 13 bei der Parusie in einer großen Prozession hervortreten werden, zelebriert vom Kyrios. Das «Mit» prägt auch die Beziehungen der Ortskirchen zu ihrem Apostel (1Kor 16, 24). Einerseits hat er den Gläubigen durch seinen missionarischen Dienst nicht nur «Anteil gegeben (μεταδίωμι) am Evangelium Gottes», sondern auch an seinem «Leben», da sie ihm «lieb geworden» waren

(1Thess 2, 8); andererseits ahmen sie zusammen mit ihm Jesus Christus nach, ihren gemeinsamen Bruder und Herrn (Phil 3, 17). Die Gemeinschaft des Leibes Christi wird mit Leben erfüllt, dadurch dass man sich miteinander freut, aber auch miteinander leidet, weil geteiltes Leid halbes Leid, geteilte Freude aber doppelte Freude ist (1Kor 12, 23). Die intensivste Form dieser Kirchengemeinschaft ist das gemeinsame Essen (συνεσθίειν), das im antiochenischen Streit zu zerbrechen droht (Gal 2, 12; vgl. 1Kor 5, 11).⁵⁷ Im Ersten Korintherbrief fasst Paulus den ernststen Fall ins Auge, dass ein Gemeindemitglied temporär ausgeschlossen werden muss und formuliert feierlich, wie dies geschieht: «Wenn mein Geist und euer Geist zusammenkommt mit der Kraft unseres Herrn Jesus» (1Kor 5, 4). Hier wird der Ansatz eines *ius divinum* erkennbar. Da Paulus nicht leiblich anwesend sein kann, ist es der Geist, der ihn mit der korinthischen Kirche verbindet: von Gott beauftragt, vom Kyrios autorisiert.

Das Wirken des Geistes

Ähnlich wie bei den Aussagen, die erhellen, was «durch Christus» entstanden ist, ist auch bei den Aussagen, die klären, was «mit» ihm geschieht, der Geist die treibende Kraft. Der Faden wird bereits im Ersten Thessalonicherbrief geknüpft, wo Paulus die Verfolgung der jungen Gemeinde reflektiert: «Ihr seid unsere Nachahmer geworden und die des Herrn, die ihr das Wort in großer Bedrängnis angenommen habt mit der Freude des Heiligen Geistes» (1Thess 1, 6).⁵⁸ Der Geist macht Freude (genitivus auctoris); «mit» dieser Freude, also in der Kraft des Geistes Gottes, der sie begleitet und anleitet, erfüllt und trägt, haben die Thessalonicher die Bedrängnis, die sie wegen ihrer Konversion zu erdulden hatten, nicht als Motiv zur Abkehr von Gott verstanden, sondern als Herausforderung angenommen, Glaube, Hoffnung und Liebe (1Thess 1, 3) in der imitatio Christi zu bewähren, zu der sie dadurch gelangen, dass sie ihren Apostel nachahmen. Im Römerbrief entwickelt Paulus den Gedanken, dass die Gläubigen jetzt schon an Jesu Tod und Herrlichkeit teilhaben (Röm 8, 17), mit einem Verweis auf das Wirken des Geistes: «Der Geist nämlich bezeugt zusammen mit unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind» (Röm 8, 16). Der «Geist», der Zeugnis ablegt, ist der Heilige Geist; «unser Geist» ist dagegen der menschliche «Geist» der Gläubigen. Nach der Vulgata ist das griechische Kompositum συμμαρτυρεῖ als Simplex aufzufassen (was in der Koine möglich ist: testimonium reddit).⁵⁹ Dann wäre der menschliche Geist nur Adressat des göttlichen Geistes. Aber im Kontext geht es gerade darum, dass der Geist die Gläubigen inspiriert, «Abba» zu rufen (Röm 8, 15), und sie dadurch in die Lage versetzt, stellvertretend den stummen Schrei der leidenden Kreatur zum Ausdruck zu bringen (Röm 8, 19–27). Deshalb darf das Präfix «mit» nicht übergangen werden. Paulus beschreibt eine Kooperation, die von Gottes Geist ausgeht

und den menschlichen Geist so erfasst, dass ein eigenes Beten, ein eigenes Hoffen, ein eigenes Zeugnis möglich wird, so wie umgekehrt der Heilige Geist gerade dadurch sich äußert, dass er Menschen begeistert. Ähnlich wird etwas später der Geist als derjenige gekennzeichnet, der sich «unserer Schwachheit mit annimmt» (Röm 8, 26).⁶⁰ Wiederum wird das *syn* in den meisten Übersetzungen und Interpretationen übergangen; tatsächlich generiert der Geist nach Paulus aber Gottes Kraft in der Schwäche so, dass die menschliche Schwäche der Gläubigen nicht schwach bleibt, sondern erstarbt, wodurch ein Miteinander möglich wird, das ganz von Gott abhängt.

Christologische Sympathie

Die Texte, die das «mit Christus», aber auch das «mit Gott» und «mit dem Geist» benennen, sind so tief gestaffelt und breit gestreut, dass sie eine Grundstruktur der paulinischen Theologie erkennen lassen. Sie macht sich an den Übergängen von der Vergangenheit zur Zukunft fest und prägt deshalb die Gegenwart. Diese Übergänge sind von Jesus Christus geschaffen, der gelebt hat, gestorben ist und von den Toten auferweckt wurde – gemäß Gottes Willen und aus Liebe zu den Menschen, die sich als seine Brüder und Schwestern erfahren sollen. Sie gehören zur Glaubensbiographie aller, die durch die Taufe in die Kirche eingliedert werden und dadurch eine Gemeinschaft bilden: «mit» Christus und dadurch miteinander. Die Gegenwart ist durch die Präsenz und Proexistenz Jesu Christi geprägt; sie erschließt sich den Gläubigen insofern sakramental, als die Taufe in ihrer Einmaligkeit fortwährend wirkt, und insofern personal, als das Leben im Zeichen der Taufe und des Glaubens steht, aber auch insofern ekklesial, als die Getauften zu Gottes Volk gehören und den Leib Christi bilden.

Das «Mit» des Sterbens ist möglich geworden, weil Jesus «für» die Menschen sein Leben gegeben hat (Röm 5, 5ff u.ö.), das «Mit» der Auferweckung und Verherrlichung, weil er zur Rechten Gottes für sie eintritt (Röm 8, 34); es wird im Glauben wahrgenommen, weil er die Heilsbedeutung des Todes wie der Auferstehung erkennt und bekennt (Röm 3, 21–26; 8, 31–38 u.ö.). Der Tod «mit Christus» ereignet sich bereits mitten im Leben. Er ist das Ende eines Lebens unter der Herrschaft der Sünde – ein für allemal in der Taufe gefeiert, aber Tag für Tag im Kampf mit den Versuchungen erneuert. Wer «mit Christus» stirbt, um «mit» ihm aufzuerstehen, vermeidet nicht den Tod der Sünde, den die Gerechtigkeit verlangt, aber wird durch diesen Tod nicht von Gott getrennt, sondern mit Gott verbunden und mit neuem, ewigen Leben erfüllt – «durch» Jesus (vgl. Röm 3, 24f u.ö.). Der physische Tod, der alle ereilt, die vor der Parusie Jesu sterben, kann dann das neue Leben, das «durch» Jesus geschenkt wird und «mit» ihm geteilt wird, nicht zerstören; es wird vielmehr verwandelt, weil der sterbliche in den unsterblichen Leib verwandelt wird (vgl. 1Kor 15, 43–51 mit 2Kor 5, 3–6 und

Phil 3, 21). Weil die Vollendung noch aussteht, wissen die Gläubigen, dass sie noch «fern vom Herrn» sind (2Kor 5, 6) und nur «ein dunkles Bild in einem Spiegel» schauen (1Kor 13, 12), gehen sie doch ihren Weg «als Glaubende, nicht als Schauende» (2Kor 5, 7).⁶¹ Aber diese Einschränkung resultiert nicht aus einer Beschränkung der Liebe Christi, sondern aus den Bedingungen geschichtlichen Lebens in der Zeit. Die Pointe der paulinische Theologie besteht darin, zu zeigen, dass und wie gerade hier «mit» Christus gestorben und gelebt, gelitten und gefeiert werden kann.

Man kann von christologischer Sympathie sprechen, wenn das Pathos nicht nur ethisch, sondern soteriologisch gefasst ist. Ohne eine starke Christologie des Menschseins Jesu könnte Paulus keine Brücke zwischen Heilsvermittlung, Kirchenbild und Ethik bauen, wie er es aber tut, um die existentielle Prägung des Glaubens mit sozialer Verantwortung und das Wirken des Geistes mit der Freiheit der Menschen zu vermitteln (Röm 12, 1f.16).

c) *In ihm*

Während das «Durch» die Proexistenz Christi als Grund und das «Mit» die Sympathie Christi als Form des Heils beschreibt, ist das «In» jene Präposition, die unendliche Nähe mit differenzierter Identität und wechselseitige Anteilnahme mit kommunikativer Präsenz verbindet. Das «in Christus» steht seit Alfons Deißmann im Fokus von Studien zur paulinischen Mystik; er betrachtet sie als eine «Formel», die der «denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem pneumatischen Christus» Ausdruck verleihe, und erklärt sie nach dem Muster hellenistischer Mysterien als Identitätsverschmelzung.⁶² Das ist aber genau die Frage: ob die höchste Form der Gemeinschaft der Verlust oder der Gewinn personaler Identität und sozialer Kommunikation ist. Umgekehrt wird die Pointe verkannt, wenn man das griechische «In» modal verstehen will (bestimmt von, orientiert an, nach Art von)⁶³; denn dann wird die Intensität der Begegnung ausgeblendet. Elementarer ist es, das «In» lokal zu verstehen.⁶⁴ Die Dimensionen des theologischen Raumes, in dem sich die Gläubigen dadurch befinden, dass sie «in Christus» sind und Christus «in» ihnen ist, gilt es auszuleuchten.

Gegenwart Gottes

Nach Albert Schweitzer hat Paulus das «In» nur mit Christus, nicht mit Gott, dem Vater, verbunden. Tatsächlich liegt das Schwergewicht beim «in Christus», dem das «Christus in» entspricht, und beim «im Geist», dem gleichfalls entspricht, dass der Geist «in» den Gläubigen und ihrer Gemeinschaft ist. Aber nach 1Thess 1, 1 ist die Kirche von Thessalonich «in Gott, dem Vater», wie sie auch im «Herrn Jesus Christus» ist; durch beide Angaben ist der Ort

bezeichnet, an dem die Gläubigen Bürgerrechte haben und Gottes Volk bilden: in Gottes Willen und Liebe, wie Jesus sie verbürgt. In 1Kor 15, 28 wird die Vollendung von Paulus so geschildert, dass Gott «alles in allem» ist; die Aussage ist nicht pan-, sondern monotheistisch zu deuten: Gott erfüllt alles; er ist in allem das Leben; er ist «herrscherlich wirksam»⁶⁵, ohne dass er sich noch gegen Widerstände durchsetzen müsste; er ist fürsorglich präsent, ohne dass es noch Not zu beheben gälte. Es gibt keine Störfaktoren mehr; alles ist pure Gegenwart, jenseits aller Zeit auf Dauer gestellt. Diese futurische Dimension des «In-Seins» Gottes hat präsentisch-eschatologische Entsprechungen. Paulus betont mehrfach, dass Gott «in» den Menschen aktiv ist: Er lässt das Licht der Wahrheit «in» den Gläubigen aufleuchten (2Kor 4, 6); er offenbart «in» Paulus seinen Sohn (Gal 1, 15), er schenkt den Geist und wirkt «in» den Gläubigen «Kräfte» (Gal 3, 5: ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν); er sendet den Geist «in» ihre Herzen (Gal 4, 6; vgl. 1Thess 4, 8); er wirkt «in» ihnen das Wollen wie das Vollbringen (Phil 2, 13). Indem Gott seinen Sohn offenbart, sein Licht leuchten lässt und seinen Geist sendet, vermittelt er nicht nur etwas von sich, sondern öffnet sein ganzes Geheimnis. Er selbst ist gegenwärtig – nicht nur vor den Augen, sondern im Herzen der Gläubigen, die ihn nur deshalb als «Gott für uns» (Röm 8, 32) sehen können.

Die Verbindung hat einen zweifachen Schlüssel. Der eine ist die Pneumatologie, der andere die Christologie. Paulus spricht oft vom «Heiligen» Geist und vom «Geist Gottes»; beides zeigt, dass der Geist nicht etwas Anderes gegenüber Gott ist, sondern er selbst in seiner Heiligkeit, die ausstrahlt, und in seiner Schöpfer- und Erlöserkraft, die den Menschen und der ganzen Welt zuteil wird. Der «Geist» ist von Gott, dem Vater unterschieden, aber nicht zu trennen. Er ist der «Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat» (Röm 8, 10; vgl. 1, 4). In dieser pneumatologischen Perspektive zeigt sich die Präsenz des Vaters im Sohn, die der Patrozentrismus Jesu entspricht. Die soteriologische Wirkung ist die Versöhnung. Nach 2Kor 5, 18 kommt sie «von Gott»; Vers 19 setzt fort: «Gott war in Christus, die Welt mit sich versöhnend» (oder: «der er die Welt mit sich versöhnt»)⁶⁶. Das Imperfekt des Hauptsatzes verweist auf Jesu geschichtliche Existenz, besonders auf seinen Tod; das Partizip Präsens bezeichnet eine Gleichzeitigkeit, verweist also auf Gottes Gegenwart in Jesus, die durch die Auferweckung nicht beendet, sondern von Äon zu Äon offenbart wird.

Aus der theozentrischen Perspektive, die der Katabase des Heils folgt, ergeben sich die pneumatologische und die besonders weite christologische Perspektive, die das Katabatische mit dem Anabatischen verbinden. «Aus» Gott sind die Gläubigen «in Christus, der uns von Gott Weisheit geworden ist, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung» (1Kor 1, 30); pneumatologisch konkretisiert, mit Bezug auf die Taufe und im Blick auf die Ethik: «Ihr seid abgewaschen, geheiligt und gerechtfertigt» – gemeint ist: von Gott – «im

Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes» (1Kor 6, 11). Die Gläubigen können nur deshalb «in Christus» und Christus kann nur deshalb «in» ihnen sein, weil Gott «in» ihm war, ist und bleibt (2Kor 5, 19); das Ja Gottes zu allen seinen Verheißungen wird «in» Jesus gesprochen (2Kor 1, 20); Gottes Liebe hat für alle Zeit und Ewigkeit ihren Ort «in Christus Jesus» (Röm 8, 39). So auch beim Geist: Er ist nur deshalb «in» den Gläubigen, wie sie «im Geist» sind, weil Gott selbst diesen Geist schenkt und er «die Tiefen Gottes erforscht» (1Kor 2, 10). Anders formuliert: Gott ist nicht nur als Schöpfer und Erlöser Verursacher der Gnade und der Begleiter, der Helfer, der Beistand der Gläubigen; er ist auch das Geheimnis ihres Lebens, die sie ihrerseits im Geheimnis Gottes leben. Beides vergegenwärtigt sich in Jesus Christus, der in den Gläubigen ist, und im Geist, der in ihnen ist. Die Verbindung zwischen der Christologie und der Pneumatologie ist ihrerseits theozentrisch konstruiert: Nach 1Kor 15, 45 ist der «letzte Adam», Christus, – durch keinen anderen als Gott – zu «Leben schaffendem Geist» geworden, damit in der Auferstehung Jesu die Auferstehung der Toten begründet ist (vgl. 2Kor 3, 17).

Gegenwart Jesu Christi

«In Christus» gehört zu den Schlüsselwendungen der paulinischen Theologie.⁶⁷ In ihnen wird Jesus nicht nur als Grund und Referenz, sondern als Mitte und Horizont christlichen Lebens gezeichnet; er ist nicht Inbegriff des Christseins, sondern er ist als Person – als Du der Gläubigen – gegenwärtig; diese personale Christologie, eine wesentliche Dimension der Auferstehungs- und Erhöhungstheologie ist die Pointe. Die herzliche Verbindung zu ihm, seine erfüllende und beglückende Gegenwart, macht das Sein «in Christus» aus. Paulus erfasst mit dem Motiv durchaus auch die Krise, ohne die es keine Rechtfertigung und Heiligung gäbe (1Kor 1, 30; 2Kor 5, 21; Gal 2, 17; Phil 3, 9.14; vgl. 1Kor 6, 11); aber der leitende Aspekt ist das Heil, ist die Gnade, das Leben, das von Gott «in Christus» den Gläubigen zuteilwird. So kann der Apostel, ohne es jeweils eigens zu reflektieren, nicht nur von der Rechtfertigung (vgl. noch Röm 8, 1) und Heiligung «in Christus» sprechen, sondern auch in der absteigenden Linie der Theozentrik von der «Gnade Gottes» (1Kor 1, 4), der Befreiung (Gal 2, 4; Röm 8, 2), der Einsetzung zu Söhnen – und Töchtern – Gottes (Gal 3, 28), vom Frieden (Phil 4, 7) und von der Gabe des ewigen Lebens bereits hic et nunc (Röm 6, 23) sowie in der aufsteigenden Linie der Theozentrik vom «Leben für Gott in Christus» (Röm 6, 11), vom Reichtum des Wortes und der Erkenntnis (1Kor 1, 5), vom «Glauben, der durch Liebe wirkt» (Gal 5, 6), vom Sinnen und Trachten der Gläubigen (Phil 2, 5) und von der Freude, die geschenkt und ausgedrückt wird (Phil 3, 1; 4, 4). «Im Kyrios», also durch den Glauben, ergibt sich ein neues Verhältnis der Geschlechter

zueinander, das in der Ehe gelebt wird (1Kor 11, 11; vgl. 1Kor 7, 39: «im Herrn»). «In Christus» kann man sterben – und ist dann am physischen Ende «entschlafen» (1Thess 4, 16; 1Kor 15, 18), weil man «in Christus» wieder aufgeweckt werden wird (1Kor 15, 22). Paulus sieht die Bestimmung der Gläubigen in ihrem Leben und Sterben so grundsätzlich, dass er pointieren kann: «Wenn jemand in Christus (ist), (ist er eine) neue Schöpfung» (2Kor 5, 17; vgl. Gal 6, 15).

Die konvergierende Aussage trifft Paulus in Gal 2, 20: «In mir lebt Christus» – weil Jesus «mich liebt und sich für mich hingegeben» hat. So wie Paulus hier mit Blick auf seine Berufung formuliert, hat er in Gal 4, 19 seinen apostolischen Bildungsauftrag im Blick. Er zielt darauf, dass «Christus in euch Gestalt gewinnt» (μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν), was nicht nur die *imitatio Christi* meint, sondern auch die sakramentale Verbindung mit ihm aufnimmt und einen umfassenden, durch den Glauben geprägten Lebensweg erfasst, der ganz durch die Beziehung zu Jesus bestimmt wird.⁶⁸ Auch wenn das «In Christus Sein» häufiger begegnet als das «In»-Sein Christi, ist die theologische Konsequenz, dass die Gläubigen nur deshalb «in Christus» sein können, weil Christus «in» ihnen ist. Denn von sich aus könnten sie nie ihren christologischen Ort finden und behaupten; Jesus Christus selbst ist es, der sie führt und hält – und zwar nicht, indem er außen vor bleibt, sondern indem er sich ganz auf sie einlässt.

Wie beim «Durch» und «Mit» ist auch beim «In» die personale mit der ekklesialen Dimension eng verbunden. Nach 1Thess 1, 1 sowie 1Thess 2, 14 und Gal 1, 22 sind christliche Gemeinden «in Christus»: Sie sind in seinem Wirkungskreis, in seinem Schutzraum, in seiner Lebenssphäre entstanden – und dort seine Platzhalter. Nach Röm 12, 5 sind die Gläubigen ein «Leib in Christus» (vgl. 1Kor 12, 12–27: «Leib Christi»); nach Phil 1, 1 sind die Gemeindeglieder «Heilige in Christus Jesus» (Phil 1, 1; vgl. 1Kor 1, 2). «Im Herrn» und «in Christus» sollen der Zusammenhalt der Gemeindeglieder wachsen (Phil 2, 29), die Arbeit besonders Engagierter gewürdigt (1Thess 5, 12; Röm 16, 12; vgl. 1Kor 15, 58) und Grüße ausgetauscht werden (1Kor 16, 22). Durch den christologischen Bezug wird immer signalisiert, dass die Kirche nicht nur eine horizontal strukturierte Institution, sondern eine Glaubensgemeinschaft ist, die sich durch die Gnade Jesu Christi konstituiert. Mit Blick auf die Taufe formuliert Paulus, der daran erinnert, dass Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen zur Kirche gehören: «Alle seid ihr einer in Christus Jesus » (Gal 3, 28). Das Maskulinum erklärt sich christologisch: Alle Getauften sind «in Christus» (Gal 3, 26), und als solche sind sie so eins mit ihm, der mit ihnen eins ist, dass sie «Christus selbst»⁶⁹ sind. Jesus Christus identifiziert sich mit den getauften Gläubigen; sie sind in der Kirche mit ihm identifiziert; er ist in ihrer Mitte gegenwärtig, sie leben in seiner Gegenwart; er drückt sich durch sie aus, sie

drücken sich durch ihn aus. Entsprechend kann auch in der anderen Sinnrichtung formuliert werden, dass Christus «in» der Kirche ist (2Kor 13, 5).

Das paulinische Leitwort «Koinonia» (lateinisch: *communio*) hat in Phil 1, 5 einen lockeren Bezug zur Taufe (vgl. Gal 3, 26ff; Röm 6, 1–11), die rituell als Untertauchen oder Übergießen vollzogen wurde, was beides zu den Dimensionen des «In» passt. In 1Kor 10, 16f ist Koinonia eucharistietheologisch gefüllt: Die Gemeinschaft der Gläubigen resultiert aus der gemeinsamen Anteilhabe am Leib und Blut Christi; die eucharistische Kommunion ist das sakramentale Zeichen dafür, dass Christus «in» den Gläubigen ist – den einzelnen wie ihrer Gesamtheit.

Die Ekklesiologie einer christologischen Immanenz erfasst nach Paulus auch die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Apostel. Diese Beziehung ist gleichfalls, auf einer anderen Ebene, wechselseitig. Einerseits stellt Paulus sich den Korinthern als Vater der Ortskirche vor, der er «in Christus» ist (1Kor 4, 15); «in» Christus lebt und stirbt er täglich für seine Gemeinde (1Kor 15, 31; vgl. 2Kor 4, 10f); er versichert sie seiner Liebe «in Christus Jesus» (1Kor 16, 24); seine kirchlichen Mitarbeiter gewinnt und hat er «in Christus» resp. «im Herrn» (1Kor 4, 17; Röm 16, 3.8.9.10). Andererseits soll der Ruhm, den die Philipper genießen, «in Christus Jesus in mir» überfließen, ihrem gefangenen Apostel, der auf Freilassung hofft, um die Freundschaft mit ihnen zu intensivieren (Phil 2, 26). Jesus Christus ist das Bindeglied, weil er «in» den Philippern wie «in» Paulus ist und genau so den Apostel mit der Gemeinde verbindet.

Gegenwart des Geistes

In denselben Räumen, die sich öffnen, weil Christus «in» den Gläubigen ist und die Gläubigen «in Christus» sind, ist auch der Geist Gottes gegenwärtig. In struktureller Äquivalenz zum «In Christus» gibt es sowohl personale als auch ekklesiale Aussagen, einschließlich der apostolatstheologischen Dimension; die Immanenz wird auch reziprok angezeigt, allerdings mit einem stärkeren Akzent darauf, dass der Geist «in» den Gläubigen ist, als dass sie «im Geist» sind.

Nach Röm 8, 9 schreibt Paulus den Gemeindemitgliedern, dass Gottes Geist «in euch wohnt» (vgl. Röm 8, 11), die sie «in Christus» von der Sünde befreit sind (Röm 8, 1f); das Wohnen spricht für die Dauerhaftigkeit der Geistesgegenwart: Er ist bei den Gläubigen heimisch geworden. Sie haben den Geist «empfangen» (Gal 3, 1; vgl. 1Kor 2, 12 – gegen 2Kor 11, 4), dem sie durch den Glauben Ausdruck verleihen sollen; sie besitzen den Geist (2Kor 4, 13), der sie zu neuen Menschen gemacht hat und fortwährend mit Gott verbindet, indem er ihrem Glauben Sprache leiht. Nach 1Kor 6, 19 ist der menschliche Leib, der den Gläubigen eignet, ein «Tempel», den Gottes Geist erfüllt (woraus sich die theologische Notwendigkeit der Sexual-

ethik ableitet). Das ekklesiologische Pendant steht in 1Kor 3, 16: Der Geist wohnt in der Ekklesia der Gläubigen, die dadurch Gottes «Tempel» ist; nach 1Kor 12 ist der Geist der große Produktivfaktor der Kirche, der die Einheit des Leibes Christi in der Vielfalt der Glieder stiftet und die Charismen anleitet, den Nutzen der anderen zu suchen und dadurch die Kirche aufzubauen (1Kor 12, 4–11; 14).

Die andere Richtung verfolgt Paulus vor allem dort, wo er vom Beten spricht: «Im Geist», den sie als freie Menschen «empfangen» haben, schreien sie – mit den Gebetsworten Jesu (Mk 14, 36) – «Abba» (Röm 8, 15), so wie der «Geist des Sohnes» selbst, von Gott «in die Herzen» seiner Kinder gesandt, «Abba» ruft (Gal 4, 6). Es ist derselbe Geist, der «mit» dem Geist der Gläubigen Zeugnis ablegt (Röm 8, 15) und «mit» der «Schwachheit» der Gläubigen aufhilft, indem er sie zu bitten und zu beten lehrt (Röm 8, 26). Ekklesiologisch gewendet: «In dem einen Geist wurden wir alle in den einen Leib getauft [...] und alle in dem einen Geist getränkt» (1Kor 12, 13).

Christologische Immanenz

Dass Christus kraft des Geistes und Gottes Willen gemäß «in» den Gläubigen ist, die «in» ihm sind, folgt daraus, dass Gott in der Weise «durch» ihn handelt, dass er bei denen präsent ist, denen Gottes Gnade zugutekommt, und dass der Kyrios gerade in der Weise «mit» den Seinen ist, dass er in ihrer Mitte wirkt. Durch die Betonung der christologischen Immanenz wird an einer Fülle soteriologischer und ekklesiologischer Aussagen nicht nur der Dienst Jesu für die Gläubigen, sondern auch seine Gegenwart in ihnen und in seiner Kirche zum Ausdruck gebracht, ohne die er nicht Mittler und Beistand eschatologischen Heils sein könnte. Das «In» verdichtet die Heilsgegenwart; es ist wie das «Durch» in der präsentischen, nicht der futurischen Eschatologie zuhause, während das «Mit» die Äonenwende überbrückt.

Das «In» ist so wenig metaphorisch gemeint wie «durch» und «mit»; denn Paulus kennt keinen hermeneutischen Primat der Geographie vor der Theologie. Vielmehr entwickelt er eine Topographie des Glaubens, die durch die Proexistenz und Sympathie Jesu Christi konstituiert wird. Wer glaubt, lebt in Beziehungen, die ihn prägen; wer glaubt, streckt sich nach Christus aus und wird von ihm ergriffen (vgl. Phil 3, 12ff). Die Vorstellung wird am besten durch das Kleid symbolisiert, vom dem Paulus, die Taufe im Sinn, schreibt: «Die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen» (Gal 3, 27). Das Taufkleid ist für die Christinnen und Christen wie eine zweite Haut. Christus umgibt, umkleidet, ummantelt sie – so sind sie «in» ihm, wie er auch «in» ihnen ist. Das ist Gottes Wille und Liebe; es ist das Werk des Geistes. Diese Inklusion ist Gnade; sie begründet Freiheit.

3. Das Geschenk der Liebe: Gottes Geist

War Paulus ein Mystiker? Volker Leppin hat die Frage verneint, weil Paulus die Differenz zwischen Gott und Mensch festhalte⁷⁰, Bernard McGinn hat die Frage bejaht, weil sich die späteren Mystiker intensiv auf ihn bezogen haben.⁷¹ Der Begriff der Mystik ist unscharf – aber das Phänomen fasziniert. Vielleicht gehört beides zusammen. Denn was immer unter Mystik verstanden wird, betrifft die denkbar extremste Grenzüberschreitung, die Verbindung zwischen Gott und Mensch. Der literarische Begriff der Mystik ist an den schriftlichen Zeugnissen von Männern und Frauen seit der Spätantike geschult, die im Rahmen eines jüdischen, christlichen oder islamischen Monotheismus exzeptionelle, hoch beglückende und zugleich tief verstörende Gotteserfahrungen gemacht haben, die ihr Denken und Glauben, ihr ganzes Leben über den Haufen geworfen und neu orientiert haben.⁷² Der philosophische Begriff erfasst eine Sinnstiftung, die durch das Objekt einer subjektiven Betrachtung geschieht.⁷³

Der paulinische Ansatz ist weiter und dialektischer. Zum einen erfasst er das ganze Leben, die Ethik, das Recht und die Liturgie, die Gebete, die Gefühle und die Gedanken. Zum anderen setzt er bei Gottes Offenbarung an, zielt aber auf eine Aktivierung des Subjekts, das sich, von Gott erfasst, seinerseits auf ihn bezieht. Der Apostel kennt Ekstasen und schätzt Enthusiasmus. Aber er ist nicht auf sie fixiert. Mehr noch: Nicht in ihnen erkennt er die höchsten Glücksmomente und tiefsten Abgründe des Glaubens, sondern in den Metamorphosen eines Lebens, das dem alten Denken eines endlichen Äons den Abschied gibt und das neue Denken einer eschatologischen Gegenwart willkommen heißt (Röm 12, 1f). Weil Paulus ein religiöser Aufklärer ist, der die ganze Metaphorik des *siècle des lumières* vorwegnimmt, nur dass er die Lichter, die Menschen aufgehen können, in dem Licht spiegelt, das Gott selbst leuchten lässt (1Thess 5, 1–11), hat er eine Offenbarungstheologie, die auf Hören und Verstehen angelegt ist; genau deshalb arbeitet er das heraus, was «kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, Gott aber denen bereitet hat, die ihn lieben» (1Kor 2, 9). Im Zentrum steht der Glaube an Jesus, der eine Liebesgeschichte mit Gott inspiriert. Durch Christus, mit ihm und in ihm zeigt und verbirgt sich, wer Gott ist und wie der Geist weht. In Gottes Geheimnis offenbaren sich Tod und Auferstehung Jesu als eschatologisches Heilsgeschehen, in das die Gläubigen einbezogen werden: Sie werden verwandelt – und müssen sich ändern; sie werden ergriffen – und müssen ergreifen; sie werden angerufen – und sollen antworten. Setzt man dort an, ist Mystik die Ahnung und Wahrnehmung, die Feier und Gestaltung der Gegenwart Gottes mitten im Leben.

Der Schlüssel, um das zu verstehen, was man paulinische Mystik nennen kann, ist die Christologie. Paulus sieht Jesus ganz auf der Seite Gottes und

ganz auf der Seite der Menschen; er sieht ihn als Mensch von Fleisch und Blut und als Kyrios – nicht nacheinander, sondern gleichzeitig und nicht komplementär, sondern inklusiv. Weil Jesus zu hundert Prozent Mensch ist, teilt er ihr Leben wie ihr Sterben und gestaltet seine Beziehung zu Gott durch Gehorsam und Gebet, in der Erhöhung dadurch transformiert, dass er Gott die Herrschaft übergibt (1Kor 15, 28) und für die Menschen eintritt (Röm 8, 34). Weil er zu hundert Prozent der Kyrios ist⁷⁴, also den Namen Gottes selbst führt, kann sein Mitleid retten. Er selbst ist Gottes Geheimnis. Durch ihn, mit ihm und in ihm wird dieses Geheimnis die Wahrheit menschlichen Lebens. Wer also – aus dem Glauben, durch die Sakramente, in der Kirche – mit ihm verbunden ist, wie er sich mit ihm verbunden hat, hat Gemeinschaft mit Gott. Weil Gott sich durch Jesus, mit ihm und in ihm offenbart, der für den Vater kein Fremder, aber ein Anderer, nämlich der Sohn ist, ist die Bindung an ihn durch die Gemeinschaft mit Christus möglich (und die Gemeinschaft mit Christus nur deshalb heilstiftend, weil sie die Einheit mit Gott realisiert). Der Geist ist die Kraft, aber auch das Subjekt dieser Verbindung, untrennbar mit Jesus Christus und Gott, dem Vater verbunden, aber doch auch klar von beiden unterschieden – nicht um zu trennen, sondern um Einheit zu verwirklichen.⁷⁵

Diese implizit trinitarische Theologie des Paulus ist der Schlüssel zur Mystik. Sie eröffnet die Möglichkeit und begründet die Wirklichkeit einer Kommunikation, in der Gott Gott bleibt und der Mensch Mensch, aber der Mensch sich radikal verändert, weil Gott sich ihm zuwendet und er sich für ihn gewinnen lässt, und Gott seine Verheißungen verwirklicht, indem er seine Schöpfung vollendet. Die paulinische Gottesmystik ist Christusbmystik, weil sie sich nur durch Jesu Leben, Tod und Auferstehung ereignen kann; sie ist Geistesmystik, weil das Pneuma die Differenzen verbindet, ohne sie aufzulösen. Die paulinische Mystik entwickelt sich im Horizont einer Christologie, die den Unterschied zwischen Gott und Mensch nicht relativiert, sondern zur Form einer beglückenden Begegnung macht, die jede Endlichkeit transzendiert und deshalb verborgene Gegenwart wird, die nicht unter Vorbehalt steht, wie im Glauben erkannt werden kann. Sie korrespondiert mit einer Anthropologie, die Gott nicht als fremde Macht sieht, die den Menschen beherrschen will, sondern als sein innerstes Ich, wie Paulus es christologisch konkretisiert findet (Gal 2, 19f). Sie formt eine Ekklesiologie, die Gott nicht nur als Stifter und Auftraggeber, sondern als Fundament und Motivator einer Kirche sieht, die sich wirksam in seinen Dienst gestellt weiß.

Das vielleicht schönste Zeugnis paulinischer Mystik ist das Hohelied der Liebe in 1Kor 13. Die Agape, die hier besungen wird, ist Gottes Liebe, die sich in der menschlichen Liebe erweist. Sie öffnet die Augen – für Gottes Geheimnis und für das, was jenseits der Grenzen menschlichen Le-

bens hoffentlich zu sehen sein wird: «Jetzt sehen wir durch einen Spiegel in ein dunkles Bild, dann jedoch von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich zu Teilen, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt werde» (1Kor 13, 12).

ANMERKUNGEN

- ¹ Albert SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*. Mit einer Einführung von Werner Georg Kümmel. Neudruck der 1. Auflage von 1930 (UTB 1091), Tübingen 1981.
- ² Vgl. Nils Ole OERMANN, *Albert Schweitzer (1875–1965). Eine Biographie*, München ²2009.
- ³ Albert SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen 1911. Nachdruck Hildesheim 2004.
- ⁴ Albert SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906. ²1913. Nachdruck hg. v. Otto Merk, Tübingen ⁹1984.
- ⁵ SCHWEITZER, *Die Mystik* (s. Anm. 1), 367f. 372f.
- ⁶ Ebd., 220.
- ⁷ Ebd., 1.
- ⁸ Ebd., 3.
- ⁹ Vgl. Eduard LOHSE, *Paulus. Eine Biographie*, München 1996, 208.
- ¹⁰ SCHWEITZER, *Die Mystik* (s. Anm. 1), 128. 215.
- ¹¹ Vgl. Erich GRÄSSER, *Albert Schweitzer als Theologe* (BHTh 60), Tübingen 1970, 186f.
- ¹² Vgl. Georg STRECKER, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 1995, 126.
- ¹³ SCHWEITZER, *Die Mystik* (s. Anm. 1), 125.
- ¹⁴ Vgl. ebd., 22ff.
- ¹⁵ Ebd., 368.
- ¹⁶ Vgl. ebd., 5–8.
- ¹⁷ Einen hervorragenden Überblick über die Begriffsunschärfe und Meinungsfreude der Paulusforschung verschafft Reinhard von BENEDEMANN, *Art. Christusgemeinschaft – Christismus*, in: Friedrich-Wilhelm HORN (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 305–309.
- ¹⁸ Karl RAHNER, *Frömmigkeit heute und morgen*, in: GuL 39 (1966) 326–342, hier 335.
- ¹⁹ Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. 4 Bände, München 1990–1999, I 13–27.
- ²⁰ Alois M. HAAS, *Mystik im Kontext*, München 2004.
- ²¹ Alfons DEISSMANN, *Paulus*, Tübingen ²1925, 118f.
- ²² SCHWEITZER, *Die Mystik* (s. Anm. 1), 1ff.
- ²³ Allerdings zeigen neuere Forschungen, wie dieser konfessionelle Gegensatz überwunden werden kann, vgl. einerseits Daniel MARGUERAT, *La mystique de l'apôtre Paul*, in: Jacques SCHLOSSER (Hg.), *Paul de Tarse* (LecDiv 165), Paris 1996, 307–329; Ulrich LUZ, *Paul as Mystic*, in: *The Holy Spirit and Christian Origins*. FS James D.G. Dunn, Grand Rapids – Cambridge 2004, 131–143 (die beide eine «Demokratisierung» der Mystik durch Paulus erkennen), Gerd THEISSEN, *Paulus und die Mystik. Der eine Gott und die Transformation des Menschen*, in: ZThK 110 (2013) 263–290 (der – in der Tradition der Mystagogie – einen Stufenweg mit den drei Stationen purificatio, illuminatio und unio mystica rekonstruiert), andererseits Romano PENNA, *Paul the Apostle. Wisdom and Folly of the Cross. A Theological and Exegetical Study I–II*, Collegeville 1996, II 235–273 (der die personale Dimension betont).
- ²⁴ Vgl. Michael WOLTER (*Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, 227–259) verwendet ihn unspezifisch als Korrelat zu Partizipation. Er sieht eine Metaphorik, die «auf gar keinen Fall (neo-)naturalistisch missverstanden werden» dürfe (S. 257).

²⁵ Vgl. James D.G. DUNN (*The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 395 mit Anm. 27) verzichtet bewusst auf eine Definition.

²⁶ Vgl. Bernhard HEININGER, *Paulus und Philo als Mystiker? Himmelsreisen im Vergleich (2Kor 12, 2–4; SpecLeg III 1–6)*, in: Roland DEINES (Hg.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1.–4. Mai 2003, Eisenach/Jena (WUNT 172), Tübingen 2004, 189–204.

²⁷ Die Vulgata, der die Einheitsübersetzung folgt, hat hier allerdings *testimonia*. Die Bezeugungen für *martyrium* und *mysterium* sind in etwa gleich gut. Der Zusammenhang mit 1Kor 2, 7 und 4, 1 spricht für das «Geheimnis», das zur Dialektik der törichten Weisheit bestens passt. Vgl. Wolfgang SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther I* (EKK VII/1), Neukirchen-Vluyn 1991, 226.

²⁸ Vgl. Thomas SÖDING, *Das Geheimnis Gottes im Kreuz Jesu. Die paulinische Christologie im Spannungsfeld von Mythos und Kerygma nach dem Ersten Korintherbrief (1994)*, in: DERS., *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997, 71–92.

²⁹ So Dieter ZELLER, *Der Erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010, 174.

³⁰ Der Kolosserbrief, der vom «Geheimnis Gottes» (Kol 2, 2), aber auch vom «Geheimnis Christi» (Kol 4, 3) spricht, versteht als Mysterium das Heilsgeschehen selbst, das Jesus Christus personifiziert (Kol 1, 26f; 2, 2) und so vom Apostel verkündet wird (Kol 4, 3). Im Epheserbrief wird diese Theologie ekklesiologisch vertieft. Das «Geheimnis des Evangeliums», das der Apostel kundtut (Eph 6, 19), weil es ihm selbst offenbart worden ist (Eph 3, 3f.9), ist das «Geheimnis» der Liebe Christi zur Kirche (Eph 5, 32); in ihr konzentriert sich das «Geheimnis» des göttlichen Heilswillens, dass «alles in Christus aufgefaltet» (Eph 1, 10), also seinen höchsten Sinn findet.

³¹ Gesehen und gedeutet von Hans Urs von BALTHASAR, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in: Werner BEIERWALTES u.a., *Grundfragen der Mystik* (Kriterien 33), Einsiedeln 1974, 37–71.

³² Vgl. Thomas SÖDING, *Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung*, in: Bert GROEN – Benedikt KRANEMANN (Hg.), *Liturgie und Trinität* (QD 229), Freiburg i. Br. 2008, 12–57.

³³ Vgl. Wilhelm THÜSING, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Bd. I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik* (NTA 1), Münster 1986, 10–20.

³⁴ Nach Josef Andreas JUNGSMANN (*Die Doxologie am Schluss des Hochgebetes*, in: *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier*, hg. von Thodor MASS-EWERD, Einsiedeln 1976, 314–322; *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Band II. Vierte, ergänzte Auflage, Wien 1958, 329ff) ist die Formel, beeinflusst von Eph 3, 11f, wahrscheinlich so alt wie die *Traditio Apostolica* (Hinweis meines Kollegen Stefan Böntert, Bochum).

³⁵ Vgl. Robert VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

³⁶ Einen innovativen Ansatz entwickelt Gerd THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, 76–95. Er unterscheidet einen ganzheitlichen von einem dualistischen Ansatz und sieht beides durch eine Transformationsdynamik verbunden, die traditionell als Bekehrung bezeichnet worden wäre.

³⁷ Neu aktuell ist das in den 20er und 30er Jahren des 20. Jh. entworfene Konzept von Erik PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altkirchlichen Kirchenbegriff*, hg. v. BARBARA NICHTWEISS – Hans-Ulrich WEIDEMANN (Ausgewählte Schriften. Sonderband), Würzburg 2010.

³⁸ Vgl. Larry W. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003.

³⁹ Vgl. Larry W. HURTADO, *God in New Testament Theology*, Nashville 2010.

⁴⁰ Vgl. Friedrich-Wilhelm HORN, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), Göttingen 1992.

⁴¹ Erik PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, hg. v. Hans-Ulrich WEIDEMANN (Ausgewählte Schriften 7), Würzburg 2006, 3–22.

⁴² Vgl. Thomas SÖDING, «Ich lebe, aber nicht ich» (Gal 2, 20). *Die theologische Physiognomie des Paulus*, in: IKaZ 38 (2009) 119–134.

⁴³ Vgl. Otfried HOFIUS, *Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler. Das Bekenntnis 1Kor 8, 6 im Kontext der paulinischen Theologie* (2000), in: DERS., *Paulusstudien II* (WUNT 143), Tübingen 2002, 181–192.

⁴⁴ Martin HENGEL («Setze dich zu meiner Rechten!» *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110, 1*, in: DERS., *Kleine Schriften IV: Studien zur Christologie* [WUNT 201], Tübingen 2006, 281–367, hier: 313) sieht eine Verbindung zur Christologie des Hohepriestertums (Hebr 7, 25; 9, 24), die durch Ps 110 unterlegt ist. Aber nach Röm 8, 27 wird mit demselben Wort das Wirken des Geistes, nach Röm 11, 2 der Einsatz Elijas für sein Volk beschrieben, ohne dass Priesterliches zu erkennen wäre. Im Vordergrund dürfte das Juristische stehen: Jesus agiert als Verteidiger der Angeklagten.

⁴⁵ Exegetisch erschlossen von Thomas SCHMELLER, *Der Zweite Brief an die Korinther* (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2010, 54–65.

⁴⁶ Anders deutet Michael WOLTER, *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 2014, 108f. Er übersetzt *pistis* als «Vertrauen» und sieht Gott als Subjekt des Trostes (der er im Letzten zweifellos ist). *Pistis* und *pisteuein* sind aber im Kontext (Röm 1, 5.16f) durch den Glauben an das Evangelium bestimmt – der eine genuin ekklesiale Dimension hat.

⁴⁷ Im Klassischen heißt *syn* «einschließlich» und «mit Hilfe von», *metá* c. gen. heißt «mit» im Sinne der Begleitung; in der Koine ist die Differenz meist verschliffen; vgl. Edwin MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit II/2*, Berlin 2010 (1934), 440–444; Friedrich BLASS – Albert DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen ¹⁷1990 (¹1976), §§ 221. 227.

⁴⁸ Vgl. Werner KLÄN, *Einig in der Rechtfertigungslehre? – Anfragen an die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre» aus konkordienlutherischer Sicht*, in: *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog*, hg. v. Uwe SWARAT, Johannes OELDEMANN und Dagmar HELLER im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt/M. 2006, 95–111, hier 100.

⁴⁹ Zur kommunikativen Wirkung und gesteuerten Rezeption der Briefe vgl. Christina HOEGENROHLS, *Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten. Eine Einführung in die paulinische Epistolographie* (BThSt 135), Neukirchen-Vluyn 2013.

⁵⁰ Andere Segensworte nennen parataktisch den Vater und den Kyrios (Röm 1, 7b; 1Kor 1, 3; 2Kor 1, 2; Gal 1, 3; Phil 1, 2; Phlm 3; vgl. Eph 1, 2; 6, 23; 2Thess 1, 2; 1Tim 1, 2; 2Tim 1, 2; Tit 1, 4; Phlm 3). Phil 4, 7 formuliert ausführlicher und anthropologisch vertieft patrozentrisch mit «in Christus»; Kol 1, 2 redet nur patrozentrisch, hat aber «in Christus» vorangestellt. Zu einer neutestamentlichen Theologie des Segens vgl. Ulrich HECKEL, *Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick* (WUNT 150), Tübingen 2002.

⁵¹ Zur Exegese, zusammen mit der Verlinkung von Christologie und Apostolatstheologie, vgl. Margaret E. THRALL, *II Corinthians* (CEC), Edinburgh 2000, II 882–887.

⁵² Zur Exegese vgl. Alfredo M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (Studia Biblicum Franciscanum. Analecta 63), Jerusalem 2004, z. St.

⁵³ Zur Exegese, besonders zur Vernetzung von Glaubensbiographie und Rechtfertigungslehre, vgl. Camille FOCANT, *Les lettres aux Philippiens et à Philémon* (CB.NT 11), Paris 2015, 148–162.

⁵⁴ Zur Theologie und Praxis der Taufe im religionsgeschichtlichen Umfeld vgl. David HELLHOLM u. a. (Hg.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Wäschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, frühes Judentum und frühes Christentum I–III* (BZNW 176), Berlin – New York 2011.

⁵⁵ Der Vers ist allerdings textkritisch umstritten. Vielfach gilt «Gott» als sekundär, Subjekt wäre dann «alles»; so der Sinaiticus und der Cantabrigenses (sowie die Vulgata); «Gott» wird aber durch Papyrus 46, den Alexandrinus und den Vaticanus bezeugt. Das ist im Zweifel das höhere Gewicht. Logisches Subjekt ist ohnedies Gott.

⁵⁶ Die Belege sind Knotenpunkte eines dichten Netzes, das Paulus in seiner Communio-Ekklesiologie knüpft; vgl. Röm 15, 10.32; 16, 7.14f; 1Kor 1, 2; 16, 4.19; 2Kor 1, 1.11.21; 7, 3; 8, 19; 9, 4;

Gal 1, 2; 2, 1–3; Phil 1, 1.7.27; 2, 1; 4, 3.14.21; Phlm 7f.22 (*syn*) und Röm 12, 15; 15, 10; 1Kor 6, 6f; 16, 11.12; 2Kor 8, 4; 1Thess 3, 13 (*metá*).

⁵⁷ Franz MUSSNER, *Das Wesen des Christentums ist synesthíein* (1975), in: DERS., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg i. Br. 1991, 131–145.

⁵⁸ Die Situation beschreibt Stefan SCHREIBER, *Der Erste Brief an die Thessalonicher* (ÖTK 13/1), Gütersloh 2014, 105f.

⁵⁹ So C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans* (CEC), Edinburgh 1979, 403; Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer II* (EKK VI/2), Neukirchen-Vluyn 1980, 138; Eduard LOHSE, *Der Brief an die Römer* (KEK IV), Göttingen 2003, 241 mit Anm. 23.

⁶⁰ Nach WOLTER, *Der Brief an die Römer* (s. Anm. 46), 522, darf der Dativ nicht als Objekt angesehen werden, sondern soll den Ort bezeichnen, weil es sich nicht um eine Person handle. Aber dann muss in der Übersetzung «uns» und «in» ergänzt werden.

⁶¹ Anders deutet Otfried HOFIUS, «Wandeln im Glauben» – «Wandeln im Schauen»? *Zum Problem der Übersetzung und Auslegung von 2 Kor 5, 7*, in: ZThK 111 (2014) 271–283: εἶδος sei nicht subjektiv, sondern objektiv zu deuten. Dagegen spricht die Parallele mit *pistis*.

⁶² Vgl. DEISSMANN, *Paulus* (s. Anm. 21), 111.

⁶³ So aber Fritz NEUGEBAUER, *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Göttingen 1961.

⁶⁴ Vgl. H. VON SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Gießen 2011, 273: Das griechische ἐν antwortet auf die Frage: «Wo?». Ebenso MAYSER, *Grammatik* (s. Anm. 47), 392–397.

⁶⁵ THÜSING, *Per Christum in Deum* (s. Anm. 33), 246.

⁶⁶ Ähnlich übersetzt die Lutherbibel, die der Vulgata folgt; anders löst die Einheitsübersetzung auf: «Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat». Dann hätte allerdings das «in Christus» im Griechischen eine ungewöhnliche syntaktische Stellung. Zur Exegese vgl. Otfried HOFIUS, «Gott war in Christus». *Sprachliche und theologische Erwägungen zu der Versöhnungsaussage 2Kor 5, 19a* (2004), in: DERS., *Exegetische Studien* (WUNT 223), Tübingen 2008, 132–143.

⁶⁷ Eine präzise Skizze bei Udo SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin ²2014, 519f.

⁶⁸ Den Prozesscharakter unterstreicht James D.G. DUNN, *The Epistle to the Galatians* (BNT IX), Peabody, Mass. 1993, 240f.

⁶⁹ Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1951, 130 (allerdings mit der Fortführung, die «natürliche Individualität» sei durch die sakramentale Vereinigung mit Christus «erloschen»).

⁷⁰ Volker LEPPIN, *Die christliche Mystik*, München 2011, 9.

⁷¹ Bernard MCGINN, *Die Mystik des Abendlandes, Bd. I: Die Ursprünge*. Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maaß, Freiburg i. Br. 1994 (engl. 1991), 112–118.

⁷² Vgl. *pars pro toto* Dietmar MIETH (Hg.), *Meister Eckhart – Einheit mit Gott. Die bedeutendsten Schriften zur Mystik*, Neuausgabe Ostfildern 2014.

⁷³ Vgl. Alois M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik* (stw 1196), Frankfurt/M. 1996, 34.

⁷⁴ Ob Paulus Jesus «Gott» nennt, z.B. in Röm 9, 5, ist strittig; pro argumentiert Hans-Christian KAMMLER, *Die Prädikation Jesu Christi als «Gott» und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9, 5b*, in: ZNW 94 (2003) 164–180.

⁷⁵ Zur biblischen Theologie der Einheit Gottes vgl. Thomas SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg i. Br. ²2008, 177–183.



MARTINA ROESNER · WIEN

JENSEITS DES ERLEBENS

*Meister Eckharts Mystik der reinen Vernunft*¹

1. (K)ein Mystiker wie die anderen

Wohl kaum ein Vertreter der mittelalterlichen Mystik hat auf seine Zeitgenossen wie auch auf seine Nachwelt eine größere Faszination ausgeübt als Meister Eckhart. Dieser Umstand ist umso bemerkenswerter, als bis heute die Frage umstritten ist, ob und in welchem Sinne er überhaupt als Mystiker bezeichnet werden kann.² In den letzten Jahrzehnten ist es der Eckhart-Forschung gelungen, die Wiederaneignung seines deutschen und lateinischen Schriftwerks in philologischer, philosophisch-theologischer und frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht auf ein solides wissenschaftliches Fundament zu stellen. Damit ist den groben ideologischen Vereinnahmungen konfessioneller wie politischer Art, die für die Eckhart-Rezeption des 19. und frühen 20. Jahrhunderts charakteristisch waren,³ zwar der Boden entzogen, doch scheint die Tendenz zu einer populärwissenschaftlichen, auf unmittelbare Verständlichkeit bedachten Verbreitung seines Gedankenguts nach wie vor ungebrochen. Sosehr die Fachleute auch betonen, dass Eckhart tief im scholastischen Denken seiner Zeit verwurzelt ist und nicht ohne eine gewisse Kenntnis des damaligen philosophisch-theologischen Problemkontextes verstanden werden kann, sowenig scheint dies all diejenigen zu stören, die Eckhart lediglich zu erbaulichen Zwecken und möglichst unbeschwert von intellektuellem «Ballast» lesen wollen.

Der Wunsch, das eigene geistliche Leben durch eine Lektüre von Eckharts Texten zu bereichern und weiterzuentwickeln, ist zweifellos legitim. Fragwürdig werden solche Formen der Rezeption allerdings dann, wenn sie

MARTINA ROESNER, geb. 1973, studierte Philosophie in Rom, Paris, Tübingen und Salzburg, promovierte 2001 an der Université Paris IV-Sorbonne. Derzeit ist sie Leiterin eines FWF-Forschungsprojektes zu Meister Eckharts lateinischen Bibelkommentaren am Institut für Bibelwissenschaft (Altes Testament) der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.



sich in eklektischer Manier aus Eckhart nur das heraussuchen, was unmittelbar den eigenen Bedürfnissen entspricht, und das Schwierige, Sperrige und Unbequeme seines Ansatzes ausklammern. Gerade in unserer Zeit, die von einer wachsenden Erosion der traditionellen Formen kirchlicher Frömmigkeit gekennzeichnet ist, stellen die mystischen Strömungen innerhalb wie außerhalb des Christentums für viele geistlich interessierte Menschen besonders attraktive Varianten der religiösen Praxis dar. Im Begriff der Mystik schwingt unverkennbar die Verheißung eines unmittelbaren Erlebens mit, das sich in der Innensphäre der eigenen Seele abspielt, aber keinerlei Verpflichtungen doktrinaler oder ethischer Art beinhaltet. Je mehr die sozialen und persönlichen Bindungen an die Institution Kirche und andere Formen der organisierten Religion abnehmen, desto attraktiver erscheint die Möglichkeit, die eigenen geistlichen Bedürfnisse durch spirituelle Praktiken zu befriedigen, die in inhaltlicher Hinsicht meist angenehm unverbindlich bleiben, dabei aber zugleich individuelle Erleuchtungserfahrungen in Aussicht stellen. Dass diese Vorgehensweise die Gefahr einer subjektivistischen Verengung des Glaubensverständnisses, einer narzisstischen Fixierung auf das eigene Seelenleben oder sogar eines Abdriftens in mehr oder weniger esoterische Spiritualitätsformen in sich birgt, liegt auf der Hand.

Auch wenn es schwierig und überdies nicht unproblematisch ist, die verschiedenen Strömungen der christlichen wie außerchristlichen Mystik auf einen einzigen Nenner bringen zu wollen, so lässt sich doch sagen, dass die Überwindung der starren Gegenüberstellung von Endlichem und Unendlichem ein wichtiges gemeinsames Grundmotiv darstellt. Das, was den Grund der Wirklichkeit ausmacht und von woher sich ein gelungenes menschliches Leben bestimmen soll – heiße es nun «Gott» oder anders –, ist kein bestimmtes Objekt und lässt sich auf gedanklicher Ebene nicht erfassen wie ein endlicher, begrenzter Bewusstseinsinhalt. Diese Grundeinsicht wird auch von Meister Eckhart uneingeschränkt geteilt. Gott ist, wie er nicht müde wird zu betonen, kein «Dies und das»,⁴ mit anderen Worten: kein definierbares Ding, das uns gegenübersteht wie ein Gegenstand unter anderen. Allerdings unterscheidet sich Eckharts Ansatz in radikaler Weise von den traditionellen Formen der Mystik, was die existenzielle Umsetzung dieser Grundeinsicht anbelangt. Wenn Gott kein besonderes Etwas ist, was heißt es dann konkret, eine mystische Gotteserfahrung zu machen? Kann die Einheit mit Gott überhaupt in konkreter Weise «erfahren» werden, wenn man darunter ein besonderes, das Alltagsbewusstsein durchbrechendes Vorkommnis versteht?

Die Tatsache, dass Meister Eckhart den meisten Menschen ausschließlich als Mystiker, wenn nicht gar als *der* Mystiker des Mittelalters bekannt ist, entbehrt nicht einer gewissen Ironie angesichts der Tatsache, dass es wohl kaum einen schärferen Kritiker des gängigen Verständnisses von Mystik

gegeben hat als ihn. Als Prediger und Seelsorger in Nonnenklöstern ist Eckhart mit den damaligen Formen der Frauenfrömmigkeit bestens vertraut, die ihren Ausdruck vor allem in der sogenannten Liebesmystik findet. Diese zeichnet sich durch eine sehr persönliche, affektiv geprägte Gottesbeziehung und eine existenziell verstandene Christusnachfolge aus. Bei Mechthild von Magdeburg, Gertrud von Helfta, Margareta Ebner und zahlreichen anderen Mystikerinnen wird das Verhältnis zu Gott bzw. Jesus Christus dabei nicht nur in der Haltung des Glaubens gelebt, sondern oft auch unmittelbar in ekstatischen Entrückungszuständen erlebt, die zumeist die Form von Visionen haben und sich vom normalen Erfahrungszusammenhang deutlich abheben.⁵ Nun ist in der kirchlichen Tradition immer schon das Bewusstsein dafür vorhanden gewesen, dass nicht jedes vermeintliche oder tatsächliche ekstatische Erlebnis ein Beweis für besondere Gottesnähe sein muss, sondern dass es auch hier trügerische Fehlformen und Irrtümer geben kann, die Ausdruck innerer Unordnung und Selbsttäuschung sind. Aus diesem Grunde werden insbesondere die Dominikaner im 13. und 14. Jahrhundert mit der Aufgabe betraut, Frauenkonvente seelsorgerisch zu betreuen, um die dort praktizierten Formen mystischer Frömmigkeit zu fördern, aber auch in die richtige Richtung zu lenken und vor bedenklichen Fehlentwicklungen zu bewahren.

Meister Eckhart geht jedoch in seiner kritischen Einschätzung der ekstatischen Erlebnismystik noch wesentlich weiter. Er begnügt sich nicht mit einer Unterscheidung der Geister *innerhalb* der verschiedenen Formen mystischer Entrückungszustände, sondern unterzieht dieses Phänomen als ganzes einer schonungslosen Kritik. Mit scharfem Blick erkennt er, dass überall dort, wo Menschen in religiöser Hinsicht «etwas Besonderes» erleben, letztlich der Bereich der konkreten Vorstellungen und damit des «Dies und das» noch nicht verlassen wurde. Das Problem besteht also nicht so sehr darin, dass die besonderen mystischen Zustände womöglich gar nicht von Gott stammen und die betreffende Person somit in die Irre führen könnten; vielmehr sieht Eckhart auch bei authentischen mystischen Erfahrungen die prinzipielle Gefahr eines schwelgerischen Kreisens um das eigene Seelenleben. Solange man im Bereich der Mystik noch irgendwelche außergewöhnlichen Erfahrungen macht, ist letztlich die Verhaftetheit an das eigene, kreatürlich verengte Selbst noch nicht überwunden. Der Kitzel des Spektakulären, der auch echten mystischen Erlebnissen anhaftet, ist in Eckharts Augen aber nicht nur ein Einfallstor für Eitelkeit und Selbstverliebtheit,⁶ sondern letztlich auch Ausdruck eines grundsätzlich falschen Gottes- und Menschenbildes.

2. Nicht «Erlebnisse», sondern «Leben»

Eckharts gesamtes Denken ist von der Überzeugung getragen, dass es sehr wohl einen Punkt gibt, an dem sich Gott und Mensch berühren. Allerdings ist diese Dimension nicht in der psychischen Erlebnissphäre des Menschen angesiedelt, sondern in seiner Vernunft (*intellectus*). Sein Ansatz ist daher nicht dem Bereich der klassischen Liebesmystik, sondern dem der Intellekt- oder Vernunftmystik zuzurechnen. In der traditionellen Seelenlehre der aristotelisch geprägten Scholastik gilt die Vernunft zwar als das höchste Erkenntnisvermögen des Menschen und als der eigentliche Ort seiner Gottebenbildlichkeit, doch wird sie immer noch als Teil seines endlichen, kreatürlichen Seins begriffen.⁷ Bei Meister Eckhart befindet sich dagegen die Vernunft des Menschen von vornherein auf einem anderen Wirklichkeitsniveau als die übrigen Dimensionen seiner Existenz. Unsere empirische, leibseelische Person ist in der Tat von Gott geschaffen, aber unser Intellekt ist nicht einfach Teil unseres geschöpflichen «Dies und das», sondern vielmehr diejenige Kraft, die über aller Partikularität und Beschränkung steht und reine, bestimmungslose Offenheit ist.⁸ Darin kommt sie mit Gott überein, der gleichfalls nichts Bestimmtes, sondern reine, sich selbst erkennende Vernunft ist.⁹

Das bedeutet keineswegs, dass der Unterschied zwischen Gott und Mensch schlechthin verschwände, sondern vielmehr, dass Gott, *insofern er Intellekt ist*, und der Mensch, *insofern er Intellekt ist*, sich in einer dynamischen Vollzugeinheit befinden. Die uns eigene Vernunft steht von ihrem Wesen her aus dem Bereich der geschaffenen Natur heraus. Dieses «Heraus-gehen» entspricht von seiner wörtlichen Bedeutung her genau dem, was man in der neuplatonischen Philosophie mit dem griechischen Begriff ἔκστασις (*ekstasis*) und im Bereich der traditionellen Mystik mit dem Begriff der «Ekstase» bezeichnet. Aber die «Ekstase der Vernunft» ist bei Meister Eckhart kein besonderes Vorkommnis, sondern die Wesensstruktur des Intellekts als solchem. Es handelt sich also gerade nicht darum, in einem Moment ekstatischer Entrückung aus der Sphäre des Vernunftdenkens herausgerissen zu werden; vielmehr *ist* die Vernunft selbst die sich beständig vollziehende Ekstase, durch die der Mensch aus der Sphäre der Natur heraus- und in den Bereich der innergöttlichen Selbsterkenntnis hineinragt.

Die Einheit von Gott und Mensch vollzieht sich bei Eckhart also gerade nicht als Verschmelzungsprozess, bei dem das menschliche Bewusstsein vergehe wie ein Tropfen Wasser im Ozean. Vielmehr handelt es sich um eine relationale Einheit, insofern der Intellekt des Menschen beständig aus Gott hervorgeht als ein gleichrangiges Gegenüber, in dem sich Gott in vollkommener Weise selbst erkennen kann. Da Gott nichts anderes ist als sein Erkennen, besteht auf der Ebene des Intellekts also wirkliche Ein-

heit zwischen Gott und Mensch, aber es ist eine Einheit im wechselseitigen Sich-Erkennen zweier Vernunftwesen. Nicht die Distanz des Sich-Gegenüberstehens verschwindet, sondern nur die Auffassung, dass bei dieser wechselseitigen Selbsterkenntnis noch ein bestimmtes Etwas erkannt würde. Da der Intellekt als solcher reine, eigenschaftslose Substanz ist,¹⁰ kann er auch keine konkreten Bestimmungen besitzen wie die geschaffenen Naturdinge. Vielmehr ist er nichts anderes als subjekthafte Selbstbestimmung und Spontaneität, die beständig aus sich heraustritt und sich im anderen erkennt, ohne sich dabei zu verlieren.

Im modernen Sprachgebrauch hat das Adjektiv «intellektuell» oft den Beigeschmack des rein Theoretischen, wenn nicht gar der Abgehobenheit und Lebensferne. Bei Eckhart ist der göttliche Intellekt dagegen gleichbedeutend mit dem Leben selbst in seiner höchsten Form, da er sich nicht damit begnügt, in sich selbst zu verharren, sondern in beständiger Produktivität aus sich selbst hervorgeht, überquillt und sich mitteilt, ohne etwas damit zu bezwecken.¹¹ Das Leben selbst ist, wie Eckharts berühmtes Diktum lautet, «ohne Warum»,¹² das heißt, es bringt alles hervor, was ist, ohne es damit auf etwas Bestimmtes – irgendein «Dies und das» – abgesehen zu haben. Auch der Mensch ist kraft seines Intellekts Teil und gleichberechtigter Partner dieser göttlichen Lebensdynamik. Es handelt sich dabei durchaus um ein reales Geschehen, das aber nicht als solches direkt erlebt werden kann. Erlebbar sind immer nur einzelne Ereignisse innerhalb unseres kreatürlichen «Dies und das», aber nicht das Leben als solches, das im Hervorgehen des menschlichen Intellekts aus dem göttlichen Intellekt besteht. Das, was unsere Einheit mit Gott oberhalb unseres geschaffenen Seins begründet – also das, was im traditionellen Sinne das mystische Erlebnis ausmacht –, kann bei Eckhart gerade nicht mehr Gegenstand einer besonderen Erfahrung sein, sondern ist vielmehr der selbst nicht wahrnehmbare Grund aller Erfahrung.¹³

Ein solches Verständnis der Einheit mit Gott wirkt ausgesprochen unspektakulär und nüchtern, ja fast enttäuschend, wenn man die gängige Vorstellung von «Mystik» im Hinterkopf hat. Wer nach außergewöhnlichen Erfahrungen oder gar spirituellen Jahrmarktsattraktionen sucht, wird beim Erfurter Dominikanerprior in der Tat schwerlich auf seine Kosten kommen. Allerdings erschöpft sich Eckharts Mystik nicht nur darin, dass sich der Mensch seiner Vernunftnatur bewusst wird. Dies ist zwar der erste wichtige Schritt, um sich vom Verhaftetsein an das eigene, kreatürliche «Dies und das» zu lösen, aber es ist noch kein hinreichender Beweis dafür, dass die immer schon bestehende Lebenseinheit mit dem göttlichen Intellekt in uns auch Frucht trägt. In diesem Punkt gibt es nämlich sehr wohl Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen, auch wenn alle grundsätzlich an der gleichen, ungeschaffenen Vernunftnatur teilhaben. Wenn aber schon

die Einheit mit Gott nicht direkt «erlebt» werden kann, anhand welcher Kriterien sollten wir dann beurteilen können, ob diese Einheit in uns auch tatsächlich in der richtigen Weise zum Tragen kommt?

3. Horizontale Transzendenz: die Erfahrung der anderen

Mit Eckharts Konzeption einer reinen Vernunftmystik werden die herkömmlichen Kategorien des geistlichen Lebens gesprengt. Im Zentrum steht nun nicht mehr die Innensphäre des je eigenen Seelenlebens, sondern im Gegenteil das absolute Draußen des aus sich selbst hervorgehenden, über sich hinausdrängenden und die gesamte Wirklichkeit umfassenden Intellekts. Für Eckharts Ansatz ist daher der Begriff des «Wirkens», der wesentlich dynamischer Natur ist, besonders wichtig. So wie Gott nicht einfach in sich ruht, sondern sprudelndes Leben ist, das überquillt und sich selbst mitteilt, so soll auch der Mensch nicht einfach im Bewusstsein seiner Einheit mit dem göttlichen Intellekt verharren, sondern ebenso wie dieser aus sich heraustreten und dem Nächsten mit überfließender Großzügigkeit begegnen. In Eckharts Verständnis ist das Einssein mit Gott daher gar nicht von der Sphäre des ethischen Handelns zu trennen. Die Verpflichtung zu tätiger Nächstenliebe hat absoluten Charakter, aber es handelt sich dabei nicht um eine Pflicht, die uns von außen in heteronomer Weise auferlegt würde. Vielmehr *kann* der wahrhaft mit Gott geeinte Mensch gar nicht anders, als dem Nächsten zu helfen, weil er in ihm ein *alter ego* erkennt, das heißt ein Wesen, in dem sich das Leben des göttlichen Intellekts in gleich hohem Maße verwirklicht und ebenso sehr respektiert werden will wie in ihm selbst.¹⁴

Der Nächste und wir selbst *sind* ein und dasselbe Ich, in dem sich Gott ausspricht und wiedererkennt. Insofern ist die ethische Zuwendung zum Nächsten immer auch zugleich Ausdruck der recht verstandenen Sorge um unser eigenes, wahres Selbst. Man kann nicht seine Seele retten, indem man sich vor der Not des anderen egoistisch verschließt und sich stattdessen irgendwelchen Frömmigkeitsübungen widmet. Vielmehr gilt es, das Kleben an der «eigenen Seele» zu überwinden und dem Intellekt gemäß zu leben, der uns auf die Universalsphäre der Menschheit als ganzer hin öffnet. Der wahre Mystiker in Eckharts Sinne zieht sich also gerade nicht von der Außenwelt und den Mitmenschen zurück, um zu meditieren und sein seelisches Innenleben zu kultivieren, sondern er sieht von sich selbst ab und auf den Nächsten hin, in dessen intellektuellem Ich er Gott und zugleich sich selbst erkennt.

Diese Konzeption hat weitreichende Konsequenzen für Eckharts Verständnis des geistlichen Lebens, insbesondere mit Blick auf den Begriff der Erfahrung. Im Gegensatz zur «äußeren Erfahrung», die sich auf die sinnlich

wahrnehmbare Außenwelt bezieht, gilt in der christlichen Tradition die «innere Erfahrung» gemeinhin als der Ort, an dem man der Gegenwart Gottes innewird und die seelischen Regungen, Fortschritte und Umbrüche des eigenen geistlichen Weges erlebt. Dadurch, dass Meister Eckhart die Einheit mit Gott nicht in die geschaffene, individuelle Seele, sondern in den Intellekt verlegt und den Beweis für die Wirklichkeit dieser Teilhabe am göttlichen Leben an das ethische Wirken zugunsten des Nächsten knüpft, werden die geistlich-mystischen Kategorien von «innen» und «außen» gleichsam auf links gezogen wie ein Handschuh. Die Frage, in welchem Maße das göttliche Leben nicht nur verborgen in uns liegt, sondern seine Wirksamkeit entfaltet und Frucht trägt, kann durch keine Innenschau und keine noch so eingehende Beschäftigung mit der eigenen geistlichen Biographie beantwortet werden. Nicht mehr die je eigene Seelensphäre ist der Ort der mystischen Gotteserfahrung, sondern vielmehr sind es die in der Außenwelt befindlichen Mitmenschen, die durch *ihre* Erfahrung mit *uns* einen konkreten Eindruck davon gewinnen können, ob das göttliche Leben in uns auch tatsächlich wirksam wird oder nicht.

Dieser Ansatz läuft letztlich auf eine radikale «Enteignung» des mystischen Bewusstseins hinaus. Der ganz in Gottes Lebenszusammenhang stehende Mensch kann sich selbst grundsätzlich nie als Mystiker bezeichnen, sondern zu diesem Schluss können allenfalls seine Mitmenschen kommen, sofern ihnen aus seinem sich frei mitteilenden «Wirken ohne Warum» die überfließende Großzügigkeit des göttlichen Ursprungs und damit die ungeschaffene Gerechtigkeit selbst entgegenleuchtet. Diese Haltung ist zugleich die höchste und vollkommenste Form der Armut, insofern der Mystiker damit auf schlechthin alles verzichtet – auch und vor allem darauf, sich der Tatsache bewusst zu sein, *dass* Gott in ihm lebt und wirkt.¹⁵ Es gibt bei Meister Eckhart daher keinen Raum für einen mystischen Metadiskurs über das eigene Seelenleben. Bezeichnenderweise ist auch in seinen Predigten nie von seinen persönlichen geistlichen Erlebnissen die Rede, sondern nur von Erfahrungen, die grundsätzlich auch anderen Menschen zugänglich sind: die theologischen Universitätsdebatten in Paris und anderswo; bestimmte Dinge, die Eckhart auf dem Weg zu seinen Hörern beobachten konnte; gewisse Äußerungen, die er selbst im Rahmen seiner universitären Lehre bzw. in früheren Predigten schon einmal getätigt hat, und dergleichen mehr.¹⁶ Nie berichtet Eckhart dagegen von eigenen Visionen, Entrückungen, paranormalen Bewusstseinszuständen und ähnlichen aufsehenerregenden Vorkommnissen. Wenn man bei ihm von Mystik reden kann, dann allenfalls von einer Mystik des Unscheinbaren, die sich auf das bezieht, was alles In-Erscheinung-Treten überhaupt erst ermöglicht, aber selbst gerade nicht ins Auge springt.

Dementsprechend zeigt sich die Gottesnähe des echten Mystikers gerade darin, dass er ein besonders waches Gespür dafür besitzt, wann er dem Nächsten durch kleine, unscheinbare Gesten dienen kann. In seinen *Reden der Unterweisung* schreibt Eckhart: «Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüsste einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du liebest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Kranken in größerer Liebe».¹⁷ Aus dieser Aufforderung spricht keine pauschale Absage an die mystische Frömmigkeit, wohl aber die Einsicht, dass die wahrhafte Einheit mit Gott sich nicht im expliziten Bewusstsein *von* dieser Einheit, sondern in dem aus dieser Einheit entspringenden Wirken in der Welt vollzieht. Das heißt nicht, dass man sich von Gott abkehren müsste, um sich dem Nächsten zuzuwenden; vielmehr geht es darum, die Zuwendung zum Nächsten in genau demselben Maße *als* Hinwendung zu Gott zu erfahren wie Gebet und Kontemplation. Das aber bedeutet, dass die Mystik gerade keinen Sonderbereich innerhalb unseres Erfahrungszusammenhangs mehr darstellt, sondern dass das Leben in seiner Gesamtheit, in all seiner Vielgestaltigkeit und allen seinen Facetten gleichermaßen der Ort ist, wo sich die mystische Einheit mit Gott in unthematicher Weise vollzieht. Kann dann aber bei Meister Eckhart überhaupt noch von einer bestimmten Form von Spiritualität im engeren Sinn die Rede sein?

4. «Against Method»

Vergleicht man Meister Eckharts Schriften mit denen anderer mystischer Autoren, so fällt vor allem eins ins Auge: das völlige Fehlen einer konkreten geistlichen Methode. Die wenigen expliziten Ratschläge, die in diese Richtung gehen (namentlich in den *Reden der Unterweisung*), greifen klassische Grundmotive der monastischen Spiritualität auf, vor allem in Bezug auf die Gelassenheit, den Gehorsam, die rechte Buße und den Kommunionempfang,¹⁸ aber nirgendwo findet man bei Eckhart eine systematische Anleitung zur Meditation oder Kontemplation. Auf den ersten Blick mag das befremdlich wirken, doch ist es letztlich nur die logische Konsequenz aus seiner Grundeinsicht, dass weder Gott noch das eigentliche Wesen des Menschen ein «Dies und das» sind. Die Frage, was man im Einzelnen tun sollte, um die Einheit mit Gott zu erfahren, ist daher von vornherein falsch gestellt. Es wäre geradezu widersprüchlich, in geistlicher Hinsicht «dies oder jenes» tun zu wollen – und sei es beten oder meditieren –, um der Einheit mit Gott gewahr zu werden, der gerade kein konkretes «Dies und das» ist, sondern die allumfassende und gerade deswegen unsichtbare Offenheit, in der wir und alle anderen Menschen und Dinge immer schon stehen.

Das heißt nicht, dass es bei Eckhart keinen geistlichen Weg mehr gäbe, sondern nur, dass dieser keine eindeutig vorgezeichnete Richtung mehr hat und nach keiner bestimmten, für alle Menschen gleichermaßen geeigneten Methode verläuft. Ganz gleich, wo man anfängt und wohin man geht – man *ist* immer schon im Zentrum des göttlichen Lebens und geht nach allen Richtungen immer tiefer in dieses selbe Zentrum hinein. Der Verzicht auf eine konkrete Vorgehensweise ist dabei kein Mangel, sondern vielmehr die Höchstform der Gelassenheit: Wenn der Mensch seinem wahren, ungeschaffenen Sein gemäß leben will, muss er nicht nur von den kreatürlichen Bildern und Vorstellungen des «Dies und das» lassen, sondern letztlich auch von jeder bestimmten Methode des geistlichen Lebens. Das bedeutet nicht, dass er keinerlei religiöse oder spirituelle Praxis mehr haben dürfte, sondern nur, dass er jederzeit bereit sein muss, von ihr zu lassen im Wissen darum, dass sie nicht Gott selbst ist.

Die Wirksamkeit des göttlichen Lebens in uns ist daher nichts, was wir im Laufe eines geistlichen Stufenweges «erwerben» und anschließend dauerhaft «besitzen» könnten. In dem Maße, wie wir den Nächsten lieben wie unser eigenes Ich und dementsprechend handeln, sind wir in vollkommener Weise «Gerechte», das heißt Menschen, die ganz ihrer ungeschaffenen, direkt aus Gott hervorgehenden Vernunft nach leben. Sobald wir jedoch in unserem Verhalten der Gerechtigkeit nicht mehr entsprechen, fallen wir schlagartig aus diesem Lebenszusammenhang heraus und können nicht mehr als Gerechte bezeichnet werden.¹⁹ Auch jemand, der schon über eine lange religiös-spirituelle Erfahrung verfügt, ist daher nicht schon automatisch ein «Meister» des geistlichen Lebens, sondern kann in seinem konkreten ethischen Handeln jederzeit zur ungeschaffenen Gerechtigkeit in Widerspruch geraten und dadurch wieder zum Anfänger werden. Umgekehrt kann ein Mensch, äußerlich betrachtet, im geistlichen Leben ein absoluter «Anfänger» sein, ja sogar nicht einmal von Gott wissen, und doch durch seine konkret praktizierte Nächstenliebe «ohne Warum» die in ihm lebende göttliche Vernunft in überwältigender Weise bezeugen und für seine Mitmenschen erfahrbar machen.

Niemand kann folglich von sich selbst sagen, wie weit er auf dem geistlichen Weg fortgeschritten ist, und sollte es auch gar nicht versuchen, da die Antwort darauf nie in uns selbst vorgefunden werden kann, sondern durch unser Wirken in der Unscheinbarkeit des Alltags gegeben werden muss. Letztlich kommt es nicht darauf an, über die mystische Einheit mit Gott viele Worte zu verlieren, sondern durch die Ausrichtung des eigenen Lebens selbst das *eine* Wort zu werden, in dem Gott sich ausspricht und Mensch wird.

ANMERKUNGEN

¹ Dieser Aufsatz ist im Rahmen eines Forschungsprojektes des Austrian Science Fund (FWF), Projektnummer P27499-G15, entstanden.

² Vgl. Kurt FLASCH, *Meister Eckhart: Ein Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, in: Peter KOSLOWSKI (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich 1988, 94–110.

³ Vgl. Ingeborg DEGENHARDT, *Studien zum Wandel des Eckhart-Bildes*, Leiden 1967.

⁴ Vgl. MEISTER ECKHART, *Predigt (= Pr.) 70*, *Werke* (2 Bde., hg. von Niklaus LARGIER, im Folgenden zitiert als W I / W II), Frankfurt/M. 2008, Bd. II, 63.

⁵ Vgl. Peter DINZLBACHER – Dieter R. BAUER, *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern 1985.

⁶ Vgl. MEISTER ECKHART, *Reden der Unterweisung (= RdU)*, Kap. 10, W II, 363–365; Kap. 11, W II, 367–369; Kap. 17, W II, 411–413.

⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 79, a. 4.

⁸ Vgl. MEISTER ECKHART, *Pr.* 24, W I, 277.

⁹ Vgl. MEISTER ECKHART, *Pr.* 9, W I, 113.

¹⁰ Vgl. MEISTER ECKHART, *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici n. 10*, *Lateinische Werke (= LW)* II, Stuttgart 1992, 240,1–3.

¹¹ Vgl. MEISTER ECKHART, *Expositio libri Exodi* n. 16, LW II, 21f.; *Pr.* 1, W I, 13.

¹² Vgl. MEISTER ECKHART, *Pr.* 5b, W I, 71; *Pr.* 6, W I, 81.

¹³ Vgl. MEISTER ECKHART, *RdU*, Kap. 20, W II, 399–401.

¹⁴ Vgl. MEISTER ECKHART, *Pr.* 4, W I, 51–53; *Pr.* 5b, W I, 69.

¹⁵ Vgl. MEISTER ECKHART, *Pr.* 52, W II, 557.

¹⁶ Vgl. MEISTER ECKHART, *Pr.* 6, W I, 85; *Pr.* 9, W I, 105–111; *Pr.* 16b, W I, 193.

¹⁷ MEISTER ECKHART, *RdU*, Kap. 10, W II, 363.

¹⁸ Vgl. MEISTER ECKHART, *RdU*, Kap. 1–4, W II, 334–343; Kap. 20–21, W II, 394–413.

¹⁹ Vgl. MEISTER ECKHART, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* nn. 14–22, LW III, Stuttgart 1936, 13–19.



MARIANNE SCHLOSSER · WIEN

«...ESTO ES COSA QUE LO DA DIOS»

Teresa von Jesús über Kontemplation

In der lateinischen Bibel kommt das Nomen «contemplatio» nicht ein einziges Mal vor. Das Verb «contemplari» erscheint zwar dreißigmal, davon zweimal im Neuen Testament; aber der Begriff hat keine besondere religiöse Bedeutung, er meint soviel wie: «genau hinschauen», «intensiv beobachten». Mit einer einzigen Ausnahme – 2Kor 4, 18: «Wir machen unseren Blick nicht an dem fest, was man sieht. Das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare ewig».¹ Hier geht es um ein «Schauen», das sich vom gewöhnlichen «Sehen» gerade dadurch unterscheidet, dass der Gegenstand *nicht sichtbar* ist, wobei das Un-sichtbare mit dem Un-Vergänglichen, Ewigen gleichgesetzt wird.

Trotz der sparsamen Verwendung innerhalb der Heiligen Schrift war jedoch der «Kontemplation», deutsch meist als «Beschauung» übersetzt, in der Geschichte der Spiritualität – im Westen vor allem seit Gregor dem Großen – eine glänzende Karriere beschieden.² Zahllos sind die Werke (und heute auch die Kurse und Web-Angebote), deren Titel Aufschluss über oder Anleitung zur Kontemplation versprechen. Der Begriff umfasst dabei ein breites Spektrum von Bedeutungen; je nach Autor oder geistlicher Schule wurde er weiter oder enger gefasst, oder es wurden bestimmte Aspekte besonders betont.³ Den «Kern» inmitten aller Bedeutungsvielfalt, ohne den auch ein sogenannter analoger Begriff schließlich seine Einheit einbüßen müsste, könnte man mit dem Paulus-Zitat umschreiben als ein Hinblicken mit Liebe – denn diese Art von Hinschauen muss man wollen – auf Gott und «die Dinge Gottes», der sich durch die Gnade dem Menschen «zeigt», wiewohl diese Erkenntnis an Klarheit die «selige Schau» des Himmels nicht erreicht; sie ist als Trost und Ermutigung auf dem Weg des Glaubens gegeben und muss sich an ihren «Früchten» beurteilen lassen.

Ob der Begriff in der heutigen Verwendung noch genügend Einheitlichkeit aufweist, um etwa in einem Schlussverfahren verwendet werden zu

MARIANNE SCHLOSSER, geb. 1960, Studium an der LMU München, 1985–2004 Wiss. Assistentin am Martin-Grabmann-Forschungsinstitut, seit 2004 Professorin für Theologie der Spiritualität an der Universität Wien.



können, ohne dass man eine Quaternio terminorum riskiert, soll jetzt nicht untersucht werden. Vielmehr soll Teresa von Avila, die «dux certissima», «magistra contemplationis», gewissermaßen als Gesprächspartnerin eingeladen werden, auf einige Fragen, die immer aktuell scheinen, zu antworten. Denn, so erklärte Papst Paul VI. im Apostolischen Schreiben *Multiformis Sapientia Dei* (anlässlich der Erhebung Teresas zur Kirchenlehrerin): «Wir hoffen zuversichtlich, dass Teresa von Avila auch für die Menschen unserer Zeit ein leidenschaftlicher Weckruf ist, sich in erster Linie dem zu widmen, was die herzliche Liebe [zu Gott und den Menschen] nährt, was zur Kontemplation der himmlischen Dinge führt und [schließlich] auch dazu, diese Güter des Himmels zu erlangen.»⁴

Auch zu Teresas Zeiten war im Bereich der geistlichen Theologie nicht «alles klar».⁵ Zum Glück für uns – könnte man aus heutiger Perspektive sagen! Denn aus diesem Grund gab sich die Ordensgründerin und Lehrerin ihrer Schwestern alle Mühe, sich zum Thema möglichst deutlich auszudrücken.

1. Was heißt «kontemplativ»?⁶ Kann man das lernen?

Teresa nennt «contemplativos» zuweilen (generell) Personen, die das *innere Gebet* pflegen bzw. sich in besonderer Weise dem geistlichen Leben widmen, Menschen, die entschlossen sind, den Weg zum «lebendigen Wasser» auf sich zu nehmen.⁷ Zumeist und in eigentlichem Sinn aber sind «Kontemplative» solche, die auf diesem Weg Erfahrung haben, bzw. denen *besondere geistliche Gnaden* geschenkt wurden.⁸ Es gibt ein «Mehr» oder «Weniger» dieser Eigenschaft unter den Schwestern, was aber nicht zu verwechseln ist mit dem jeweiligen Grad der Vollkommenheit oder Heiligkeit, wie Teresa später ausführen wird:

Bevor ich jedoch über das innere Leben, nämlich über das Gebet selbst spreche, will ich noch auf einige Dinge eingehen, die sich diejenigen, die den Weg des Gebetes gehen wollen, zu eigen machen müssen. Es geht um so wichtige Dinge, dass man mit ihnen dem Herrn ausgezeichnet dienen kann, auch wenn man *nicht sehr kontemplativ* ist. Ohne sie ist es jedoch *unmöglich, wirklich kontemplativ* zu sein. (CV 4,3)

Diese Voraussetzungen, «ohne die man nicht kontemplativ sein kann», sind Thema des umfangreichen ersten Teils des «Weges der Vollkommenheit» (CV cap. 4–15): *schwesterliche Liebe, Loslösung von allem Geschaffenen*, und wahre *Demut*. Um diese Eigenschaften müssen sich alle Schwestern bemühen, weil das Ziel ihres Ordenslebens – nämlich das (innere) Gebet – davon abhängt

(CV 1,2,5). Unter «Loslösung» versteht Teresa das Ablegen von ängstlicher Furcht um die eigene Gesundheit wie auch der Überheblichkeit wegen der eigenen sozialen Herkunft, vor allem aber das Freiwerden von affektiver Anhänglichkeit an andere Menschen, weil solche Neigungen den Geist beim Gebet unfrei machen, wie sie selbst in jahrelangem Ringen erfahren hatte.⁹

Es ist bedeutsam, dass Teresa die Voraussetzungen als *conditio sine qua non* für ein kontemplatives Leben formuliert,¹⁰ nicht aber als zureichende Disposition. Denn sie ist überzeugt, dass die inneren Erfahrungen der «contemplación» durch keine menschliche Mühe, Tugend oder Gebetspraxis erworben werden können. Allerdings kann es vorkommen, dass Gott Personen «in bösem Zustand und ohne Tugenden [...] geistige Freude und Genuss und inniges Andachtsgefühl» schenkt, «um in ihnen die Sehnsucht nach ihm zu wecken. Manchmal schenkt er ihnen sogar die Gnade der Beschauung; das geschieht aber nur selten und dauert nur kurz.»¹¹ Diese Gnaden sind somit nicht notwendig Anzeichen für den fortgeschrittenen Zustand einer Person – daher wären diese Personen auch nicht als «kontemplativ» zu bezeichnen –, sondern sollen als besonderer Erweis der Liebe Gottes die betreffende Person zu einer entschlossenen Umkehr bewegen.

Ein anderes Problem aber scheint in Teresas Klöstern häufiger gewesen zu sein – zumindest kommt sie öfter darauf zu sprechen: die traurige oder gekränkte Frage, warum einem selbst solche Gnaden, die nach Teresas eigenem Zeugnis in ihren Klöstern nicht selten waren,¹² versagt blieben. Wenn eine Schwester meinen sollte, sie habe doch ein Anrecht auf «Tröstungen» oder derartige Gnaden, weil sie schon so lange im geistlichen Leben ausgeharrt habe, oder wenn sie in Trostlosigkeit verfällt, weil ihr nicht zuteil wird, was anderen gegeben zu sein scheint, dann stellt Teresa darin einen «winzigen, kaum merklichen Mangel an Demut» fest: Man fühlt sich zurückgesetzt und meint, verdient zu haben, was man nicht verdienen kann. Mit anderen Worten: Ein drängendes Verlangen nach «Tröstungen» ist nicht zu verwechseln mit der tiefen Sehnsucht, Gott zu gefallen.¹³ Diese Sehnsucht ist vielleicht schmerzvoll, aber mit innerem Frieden verbunden – das Kennzeichen der echten Demut.¹⁴ Auf der anderen Seite – daran erinnert Teresa genau so oft – ist die «wahre Demut» alles andere als jene «Feigheit» oder «Trägheit», mit der sich jemand lieber nicht auf einen herausfordernden geistlichen Weg einlassen will. Dies sei nicht Demut, sondern Mangel an Großmut – oder was noch schlimmer wäre: Misstrauen gegenüber Gott. Für Teresa ist wahre Demut einerseits begleitet von innerem Frieden, andererseits von Hoffnung auf Gottes Großzügigkeit, was Entschlossenheit, Mut und Hochherzigkeit im geistlichen Leben zur Folge hat.¹⁵ Diese Begleittugenden entsprechen der Verwurzelung der Demut in der wahren Selbst- und Gotteserkenntnis. Eben diese Eigenschaften nennt Teresa übrigens auch als Ausweis «wahrer Kontemplativer», das heißt als Frucht der kontemplativen Erfahrung.

2. Was man nicht verdienen kann

Teresa unterscheidet zwischen Gnadengaben, zu denen das Tun des Menschen etwas beitragen kann, und solchen, die «sobrenatural» sind. Das «innere Gebet» gehört zu den ersten. Es besteht darin, sich bewusst zu sein, zu wem man spricht, und wer man selbst ist¹⁶ – sei es in vorgeformten Worten eines mündlichen Gebetes, sei es in innerlichen Anrufungen Gottes oder der Betrachtung einer Szene des Evangeliums. Wer nur Worte spricht, ohne an den zu denken, zu dem er spricht, «betet überhaupt nicht».¹⁷ Entscheidend ist, dass alle Weisen des Betens bewusst in der Gegenwart Christi vollzogen werden; insofern ist das «innere Gebet» integraler Bestandteil jedes Gebetes und jeder Betrachtung. Es geht nicht darum, «etwas» zu tun – zu lesen, zu betrachten oder zu sprechen –, sondern die persönliche Beziehung zu Christus in actu zu vollziehen, wie man Blickkontakt aufnimmt zu einer bereits anwesenden Person (CV 26,3).

Selbstverständlich, so betont sie, ist solchermaßen zu beten nur möglich aufgrund der zuvorkommenden Gnade – ohne diese wäre der Mensch überhaupt zu keinem gesammelten Gedanken fähig; aber die eigene Tätigkeit und Entschlossenheit, die sich gerade auch in der Treue des Betens erweist, ist hier in anderer Weise gefordert als bei denjenigen Gnadengaben, die sie als «übernatürlich», als «contemplación», oder zur «mystischen Theologie» gehörend bezeichnet. Diese werden mitunter während des inneren Gebetes geschenkt,¹⁸ wie Teresa es selbst erfahren hat, zuweilen aber auch wenn man überhaupt nicht darauf gefasst ist (CV 25,1). Der Beginn dieser übernatürlichen Gaben ist das «Gebet der Ruhe» bzw. «der [passiven] Sammlung», im Unterschied zu der aktiven Bemühung um Sammlung:

Dieses Gebet ist schon etwas Übernatürliches. Wir können es nicht selbst erwerben, so sehr wir uns auch darum bemühen. Hier nämlich findet die Seele Frieden, oder besser gesagt, der Herr versetzt sie durch *seine Gegenwart* in Frieden [...] denn *alle Seelenkräfte werden still*. Auf eine von der Wahrnehmung durch die äußeren Sinne ganz verschiedene Weise erkennt die Seele, dass sie bereits ganz nahe bei ihrem Gott ist, so dass nur noch ein klein wenig fehlt, um sich mit ihm zu vereinen. Sie sieht dies weder mit den Augen des Leibes noch mit den Augen der Seele [d.h. nicht körperlich oder imaginativ]. [...] Die Seele scheint eine solche Ehrfurcht zu haben, dass sie nicht einmal um etwas zu bitten wagt. (CV 21,2)

Es widerfuhr mir bei meinem Bemühen, mir Christus vor mir zu vergegenwärtigen [...] oder manchmal sogar beim Lesen, dass mich ganz unverhofft das Gefühl der *Gegenwart Gottes* überkam, so dass ich in keiner Weise bezweifeln konnte, dass er in meinem Innern weilte oder ich ganz in ihm versenkt war. Das geschah nicht nach Art einer Vision, ich glaube man nennt es «mystische Theologie». Es enthebt

die Seele derart, dass sie ganz *außer sich* zu sein schien: Mit der Kraft ihres Empfindens liebt sie; ihr Erinnerungsvermögen scheint mir eher verloren; das Erkennen (entendimiento) denkt meines Erachtens nicht diskursiv nach, verliert sich aber nicht, doch arbeitet es nicht, [...] sondern ist gleichsam erstaunt über alles, was ihm hier aufgeht [...]. (Vida 10,1)

Teresa nennt in den zitierten Texten zwei Merkmale für die kontemplative Erfahrung: Die Wahrnehmung der Gegenwart Gottes – meist spricht Teresa von der Gegenwart Christi, die als Erweis seiner Liebe erfahren wird¹⁹ –, und die In-Anspruch-Nahme der Seelenkräfte auf eine außergewöhnliche, ungewohnte Weise: «eine köstliche Ruhe» (R 5,4), eine Sammlung, als habe die Seele «noch andere Sinne» als die äußeren (R 5,3). Damit ist eine tiefe Freude und Glück verbunden, und zugleich das klare Bewusstsein, dass man nichts dazu beitragen konnte, es zu «verdienen».²⁰

An genaue und kritische Selbstbeobachtung gewöhnt, vermerkt Teresa, dass diese Erfahrung nicht das gleiche sei, wie die zärtliche Rührung, die aus intensiver Betrachtung erwachsen kann. Solche Empfindungen seien zwar auch «von Gott geschenkt», hätten aber in der Seele selbst die Wurzeln²¹, während man bei den kontemplativen Gnaden im eigentlichen Sinn, angefangen mit dem «Gebet der Ruhe», und erst recht bei den ekstatischen Erfahrungen und dem Gebet der Einung, sich nicht darüber täuschen könne, dass sie reine Gnade sind.²² Und erst recht ist das «Ruhens des Willens [...] ganz anders als die irdischen Befriedigungen [...] Mir kommt es vor, als würden jene Freuden des Lebens nur vom Äußeren des Willens verkostet, sozusagen von seiner äußeren Schale». (CV 31,10)

Sowohl die Erfahrung der Gegenwart wie die Umwandlung der Tätigkeit der Seelenkräfte können verschiedene Grade haben, die man sich aber nicht ausdenken könne, bevor man dorthin gebracht worden sei: Wer das Gebet der Ruhe erhält, könne sich nicht vorstellen, dass es noch etwas darüber hinaus gebe. In der *Vida* versucht Teresa, mit Hilfe des bekannten Garten-Gleichnisses²³ die verschiedenen Grade dieser Gnade und die abnehmende Eigentätigkeit zu verdeutlichen: Ein Garten muss, wenn er einmal angelegt ist, bewässert werden. Dafür gibt es verschiedene Möglichkeiten: entweder das Wasser aus einem Brunnen mit der Hand heraufziehen (inneres Gebet, Betrachtung), oder mit Hilfe eines Schöpfrades bzw. einer Drehkurbel fördern (Gebet der Ruhe), oder indem man einen Fluss in Bewässerungskanälen durch das Feld leitet, oder indem es regnet. Die Tätigkeit des Gärtners nimmt immer mehr ab; wenn es regnet, braucht er gar nichts zu tun. Wiederum erinnert Teresa daran, dass das Wasser selbst Gnade ist: Es könnte auch Zeiten geben, wo das innere Gebet und die Betrachtung so «trocken» bleiben, dass es dem Betenden vorkommt, als würde er zwar getreulich schöpfen gehen, aber den Eimer leer heraufziehen – dann

werde der Herr des Gartens dafür sorgen, dass die Blumen dennoch nicht vertrocknen!²⁴

Auch andere Vergleiche sollen die Sammlung der inneren Kräfte durch das Wirken Gottes auf Gott hin verdeutlichen: Ein Säugling an der Brust der Mutter muss zwar nicht viel tun, aber doch saugen, außer die Mutter spritzt ihm die Milch in den Mund, dann muss er nur noch schlucken – was dem «Gebet der Ruhe» entspricht. Beim «Gebet der Einung» ist nicht einmal mehr Schlucken nötig (CV 31,9.10).

Im *Weg der Vollkommenheit* werden zwei «Stufen» der Beschauung, ihr Beginn und ihre Vollendung, mit den beiden Vaterunserbitten «Dein Reich komme» (Gebet der Ruhe) und «Dein Wille geschehe» (Einung) in Verbindung gebracht. Im letzten Werk, der *Inneren Burg*, sind die Wohnungen IV dem Gebet der Ruhe, V und VI den verschiedenen ekstatischen Gnadenerfahrungen, und VII der größten, weil dauerhaftesten Gnade: der geistlichen Vermählung, gewidmet. Hatte sich die Beruhigung der Seele zu Beginn vor allem auf den *Willen* bezogen, so werden zunehmend das *Denkvermögen* und das *Gedächtnis* mit einbezogen.

3. Die Bedeutung der heiligsten Menschheit Christi

Wenn Teresa immer wieder darauf insistiert, dass es nicht möglich sei, sich zu den «übernatürlichen Dingen» zu erheben, so muss sie sich dabei gegen Missverständnisse wehren: Die Unmöglichkeit bezieht sich nicht darauf, dass man «über Gottes Geheimnisse nicht nachdenken» dürfe oder solle (Vida 22,13); im Gegenteil, die disziplinierte, klare und ehrfürchtige Betätigung des Verstandes steht bei ihr in hohen Ehren.²⁵ Was allerdings nicht möglich ist, ist die «Aufhebung» der Tätigkeit des Verstandes und des Gedächtnisses durch die eigene Anstrengung. Der Mensch kann diesen Zustand, der von Gottes Gnade gewirkt wird, nicht herbeiführen, «ebensowenig wie eine Kröte aus eigener Kraft fliegen könnte». Teresa ist sich bewusst, dass sie hier anderen Lehrern widerspricht,²⁶ die in der Leerung des Denkens von gegenständlichen Vorstellungen eine Vorbereitung auf die Kontemplation sehen:

In einigen Büchern, die über das innere Beten geschrieben wurden, ist nämlich die Rede davon, dass die Seele [auch wenn sie dadurch nicht zur Kontemplation selbst gelangt...] sich doch weiterhelfen kann, indem sie den Geist über alles Geschaffene erhebt und ihn in Demut hinaufschwingt, nachdem sie viele Jahre lang den Weg der Läuterung gegangen und nach und nach auf dem der Erleuchtung vorangeschritten ist. [...] Und sie raten dringend dazu, jede gegenständliche Vorstellung von sich zu weisen und zur Kontemplation der Gottheit zu gelangen; sie

behaupten nämlich, dass jene bei denen, die schon so weit gekommen sind, die vollkommeneren Kontemplation stört oder behindert, selbst wenn es sich um die Menschheit Christi handelt. [...] Sie glauben nämlich, dass alles nur irgendwie Gegenständliche dieses Werk, weil es ganz geistig ist, störe oder behindere, und dass ihr Bemühen darauf hinauslaufen müsse, sich als eingegrenzt zu betrachten, während Gott überall ist, und sich in ihn versenkt zu erleben. (Vida 22,1)

Terasas Kritik an diesen anerkannten Schriftstellern, denen sie ja auch einiges verdankt, ist vornehm, aber unmissverständlich: Da diese Lehrer intellektuell gebildet und wohl auch spirituell erfahren seien, würden sie wohl wissen, was sie sagen; auch führe Gott die Seelen auf verschiedenen Wegen. Aber was sie selbst betreffe, so müsse sie aus eigener Erfahrung und zur Aufklärung anderer klarstellen: Abstand zu nehmen von der Menschheit Christi sei «ein Irrtum» und «der Grund, weshalb viele Seelen nicht besser vorankommen», also bei den ersten kontemplativen Gnaden stehenblieben.²⁷ Sie selbst habe zu Beginn – während des «Gebetes der Ruhe» – zunächst das befolgt, was sie in den Büchern gelesen hatte, «alles Gegenständliche beiseite zu schieben», und «hatte tatsächlich den Eindruck, dass sie [die Menschheit Christi] mir ein Hindernis war» (Vida 22,3). Aber die kontemplativen Gnaden des Ruhegebetes kamen nur *punktuell*, sie waren nicht «nachhaltig»; während die Gewissheit, Christus als Freund neben sich zu haben, und ihn im Sakrament des Altares bleibend gegenwärtig zu finden – was im Übrigen keine kontemplative Erfahrung voraussetzt, aber sehr wohl der Inhalt solcher Erfahrung sein kann – von ganz anderer, *dauerhafter* Qualität war. Daran erkannte Teresa den Irrtum (Vida 22,5). Im Abstand vieler Jahre, als sie die Vida schreibt, empfindet sie immer noch diese Abwendung von ihrem besten Freund schmerzlich als «schlimmen Verrat, wenn auch aus Unwissenheit».

Was immer sonst zur «Abwendung vom Gegenständlichen» zu sagen wäre, für die Menschheit Christi soll das auf keinen Fall gelten (Vida 22,8). Wenn die Seelenvermögen des Verstandes und des Gedächtnisses von Gott «aufgehoben» werden, dann schwindet zwar die Vorstellung von Christus, nicht aber die Wirklichkeit der geliebten Person des Gottmenschen: «denn dann ist die Seele nur noch damit beschäftigt, den zu lieben, um dessen Kenntnis sich der Verstand abgeplagt hat, und liebt das, was sie nicht erfasst hat» (Vida 22,9). Vorher aber bedeutete eine Abwendung von der Menschheit des Herrn «dass die Seele in der Luft hinge [...] auch wenn es ihr noch so sehr vorkommt, von Gott erfüllt zu sein.» An die Menschheit Christi zu denken, ist für Teresa gleichbedeutend mit: «an die Liebe zu denken, die er zu uns hat [...]», der Königsweg: «denn Liebe bringt Liebe hervor» (Vida 22,14).

4. «Loslösung»

Die notwendige «Loslösung», die Teresa immer wieder empfiehlt, bezieht sich nicht primär auf Gegenstände im Denken, sondern auf eine *Anhänglichkeit im affektiven Bereich*. Diese muss geheilt werden, durch die Entschlossenheit, Gott zu lieben. Denn sonst wird man nicht gut innerlich beten können, vielmehr das, woran man hängt, bei der Sammlung auf Gott hin nicht loswerden. Dagegen nützt es wenig, Gedankenbilder aus dem Denken verbannen und den Verstand zur Ruhe zwingen zu wollen – es kann geradezu das Gegenteil eintreten: dass der Wille seine Entschlossenheit verliert, Gott die Zeit des Gebetes zu schenken, und ständig dem herumspringenden Denkvermögen nachjagt, um es einzufangen.²⁸ Mit anderen Worten: Die Ausrichtung auf Gott geht aufgrund von Fixierung auf die Vorgänge im eigenen Inneren verloren.

Das Denken ausschalten zu wollen, bevor Gott selbst das bewirkt, ist in den Augen Teresas gefährlich und nutzlos.²⁹ «Seine Majestät», der Herr selbst muss den Geist des Menschen erheben. Denn bei der kontemplativen «Stille» der inneren Kräfte sind diese dennoch nicht vernichtet, sondern der Verstand (*entendimiento*) nimmt auf eine andere Weise wahr. «Er staunt», «sieht so viel, dass er nicht weiß, wohin er schauen soll» (Vida 17,5.6), die gewährte Erkenntnis «blendet» (MC 4,3). Es handelt sich nicht nur um ein gefühlsmäßiges Ausruhen in der Gegenwart des Herrn. Gott selbst schenkt allen Kräften Freude, er beschäftigt sie alle (CV 31,10).

Vergleicht Teresa das Gebet der Einung mit einem «Tiefschlaf» oder «Tod» – im Vergleich zum «Halbschlaf» oder «Traumzustand» des Gebets der Ruhe –, so bemerkt sie schier im gleichen Atemzug, dass diese Einung ein «fast völliges Absterben für alle Dinge *der Welt*» mit sich bringe, «große Seligkeit» und – überraschend – einen Ausbruch der Sprache zum Lob Gottes: Ein solcher Mensch «möchte ganz aus Zungen sein, um den Herrn zu lobpreisen», spreche viel zum Lob Gottes, aber zusammenhanglos, «tausend heilige Torheiten».³⁰ Es dürfte nicht abwegig sein, hier an das von Paulus im 1. Korintherbrief erwähnte Charisma der Zungen-Rede zu denken; und man darf daran erinnern, dass ein ähnliches Phänomen – «der geheimnisvolle Ausbruch der Rede» auf den höheren Stufen der mystischen Erfahrung – auch von anderen, von Teresa gänzlich unabhängigen Autoren beschrieben wird.³¹

5. *Versunkenheit versus Entrückung*

Der kontemplative «Schlaf» der Seelenkräfte kann vom Menschen nicht bewirkt werden. Was allerdings herbeigeführt werden könnte – vor allem bei einer bestimmten seelisch-körperlichen Disposition, die Teresa «melancolia»

nennt³² – sind Versunkenheitszustände (*embebecimiento*), die mitunter täuschend echt einer ekstatischen Entrückung (*arrobamiento*) gleichen. Teresa sagt klipp und klar, es gebe auch «andere» Entrückungen, Entrückungen aus einem anderen Grund: Das Überborden eines Gefühls, der Freude, der heftigen Liebe, könne «zu nichtigen Dingen entrücken» (M V 1,6). Im *Buch der Klostergründungen* widmet sich Teresa offenbar aus mehrfach gegebenem Anlass ausführlich der Unterscheidung zwischen solchen – hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich psycho-physisch begründeten – Phänomenen einerseits und den von Gottes Wirken hervorgerufenen Entrückungen andererseits. Sie hält dieses Thema für außerordentlich wichtig, und empfiehlt dringend, ihre Ausführungen dazu mehrmals zu lesen, um sie genau zu verstehen (F 6,8f). Es geht dabei nicht um vorgetäuschte Ekstasen, sondern um ungewollte Selbst-Täuschungen.

Das Phänomen des Versunkenseins beginne oft «gut»: Eine Schwester beginnt das innerliche Gebet zu pflegen, wird vom Herrn geführt und getröstet, ja sie gelangt bereits zum Gebet der Ruhe; aber sie *überlässt sich* dann diesem Gefühl über Stunden hinweg, ja es gebe Personen, die sieben oder acht Stunden in einer solchen Versunkenheit zubrachten und alles für «Verzückung» hielten (F 6,2).

Teresa hält von diesen Versunkenheitszuständen wenig bzw. nichts. Sie sieht darin eine «Schwächung der seelischen Kraft», ja «Zeitverlust». Die Wurzel derartiger Zustände ist in Teresas Urteil eine Art von «Fixierung» (F 6,5). Die Versunkenheit bewirkt *nicht*, dass Verstand, Gedächtnis und Wille aufhören, auf natürliche Weise zu wirken; das heißt, die natürlichen Geisteskräfte werden nicht außer Kraft gesetzt, wie es bei bestimmten Formen der ekstatischen Gnaden der Fall ist. Zugleich bewirkt sie aber auch *nicht*, dass die natürliche Tätigkeit der geistigen Kräfte gestärkt wird, sondern im Gegenteil: eher geschwächt. Der einzige Grund zur Verwechslung mit einer echten Gott-Ergriffenheit besteht darin, «dass der Leib sozusagen wie gefesselt ist» (F 6,4). «Daher rate ich den Priorinnen zu großer Sorgfalt, diese langen Ohnmachten aus dem Weg zu schaffen. Sie sind unfruchtbar» (F 6,5).

Die echte Verzückung dagegen, das heißt: eine Ekstase als Begleitererscheinung der Gotteinung, wird mit drei Kennzeichen beschrieben: Sie ist zum ersten ein *plötzliches Ergriffen-Werden*.³³ Gegen dieses Ergriffen-Werden durch Gott vermag die menschliche Person nichts, noch kann sie etwas dazu tun; man bereitet sich nicht dazu vor, und kann auch nichts dagegen tun (F 6,1). Zweitens: Sie ist von *kurzer Dauer*. Und drittens bringt sie *große innere Wirkungen* mit sich, zum Beispiel inneres Licht, Klarheit (F 6,4). Und in jedem Fall sind auch äußerlich Früchte zu erkennen: «Wenn nach einer derartigen «Erhebung» (*suspensión*) nur wenig Gehorsam, sondern Eigenwilligkeit zurückbleiben, dann meine ich, dass es eine Einung mit der Eigenliebe, und nicht mit dem Willen Gottes gewesen sein muss» (F 5,13).

6. Früchte der Kontemplation

Dass besondere Gnaden vor allem an der *Demut* gemessen werden, die sie in der begnadeten Person bewirken, ist altbekannt. Teresa aber begnügt sich nicht mit der bloßen Feststellung, dass die Erfahrung der *Gnade*, die selbst per definitionem ein ungeschuldetes Geschenk ist, eben immer auch die *Erfahrung* des Nicht-Verdient-Habens einschließt. Teresa spricht aus ihrem eigenen, tiefen Erleben: bis zur Beschämung der Seele gehe die Großzügigkeit des Herrn. Alle Demut, die man durch Betrachtung der eigenen Sünden gewinne, sei unvergleichlich geringer als diejenige, die als Auswirkung der kontemplativen Gnaden empfangen werde.³⁴

Demut ist für Teresa immer mit *Hochherzigkeit* verbunden. Man will etwas für Gott tun. Das gilt dann gerade für jemanden, der die Gnade der Kontemplation erhalten hat. Seine Maßstäbe verändern sich: Eine der ersten Wirkungen der kontemplativen Gnadenerfahrung ist das Freiwerden vom «Verlangen nach dem Irdischen». Echte Kontemplative sind auch nicht überempfindlich, was ihre eigene Person betrifft, und vor allem nicht nachtragend: Wer Gottes Barmherzigkeit so nahe gekommen sei, wie es in der kontemplativen Begnadung erlebt wird, der sei gern *bereit zu vergeben*. Selbst wenn ein solcher Mensch noch nicht vollkommen sei und noch manche Fehler habe, so doch diesen, Unversöhnlichkeit oder Groll, nicht. Geradezu auffällig beharrt Teresa auf dieser Eigenschaft (CV 36,8–13).

Eine weitere Auswirkung ist der *Mut*, der nach Teresas Erfahrung die kontemplativen Menschen auszeichnet. Denn wer die Welt schon einmal gesehen hat als das, was sie ist, nämlich vergänglich, dem setzt Ängstlichkeit oder Menschenfurcht nicht mehr zu.³⁵ Er wird frei, lässt sich nicht durch allzu viele «Rücksichten» lähmen, um nur ja niemanden zu «verschnupfen» – wie Teresa am Beispiel des Predigers ausführt (MC 7,4). Die von Gott geliebte «Braut» hat nur eines im Blick, die Ehre Gottes und den Nutzen der Mitmenschen, deren Heil.

Dazu führt Teresa – so häufig, dass es kein Zufall sein kann – ein Kriterium an, das auf den ersten Blick erschreckt: Mut zum Leiden, *Sehnsucht nach Leiden*. Sie weiß, dass jeder Mensch sich natürlicherweise davor fürchtet; ja dass die Vaterunser-Bitte um das Geschehen des Willens Gottes denen, die sie mit Verstand beten, nicht leicht über die Lippen kommt; denn der Weg des Sohnes Gottes, der das Vaterunser lehrte, war gezeichnet von Leiden und Tod. Aber gerade deswegen bedeutet die Liebes-Einung mit Christus die Einung mit demjenigen, der für das Heil der Welt gestorben ist.³⁶ Ihn zu lieben heißt, den Schmerz über Sünde und Gleichgültigkeit, und die Sehnsucht Christi nach dem Heil der Menschen mitzutragen (M V 2,7ff; MC 7,8). Dass Leiden bejaht, ja mit Liebe angenommen werden kann, setzt allerdings die noch größere Liebe voraus, die einem erwiesen wird. Da-



her, und dies ist einer der tiefsten Gedanken Teresas, folgt der Bitte um das Geschehen des Willens des Vaters, die vielleicht zitternd ausgesprochen wird, die Bitte um das tägliche Brot – das eucharistische Brot, in dem alle Stärkung liegt, weil es die Gegenwart dessen ist, der die Seinen bis zur Vollendung geliebt hat. Da diese Bitte in Teresas Auslegung *Christus selbst* für die Seinen ausspricht, ist sie unzweifelhaft erfüllt.

Aus der erfahrenen Liebe erwachse, so Teresa, ein großes Verlangen nach Einsamkeit, nach Buße, und danach «dass alle Gott kennenlernen» (R 1,4; 1,5). Der Weg des zur Kontemplation berufenen Menschen ist auch Kreuzes-Nachfolge:

Ich glaube ganz gewiss, dass Gott den Kontemplativen weit größere Leiden als anderen schickt. Er führt sie einen so steilen und rauhen Weg, dass es ihnen manchmal vorkommt, als hätten sie sich verirrt und müssten den ganzen Weg wieder von vorn beginnen; darum muss Seine Majestät sie stärken, und zwar nicht mit Wasser, sondern mit Wein, damit sie im Rausch nicht erfassen, was sie erdulden, und es ertragen können. Darum kenne ich nur wenige wirklich Kontemplative, die nicht mutig und entschlossen wären zu leiden; denn wenn jemand schwach ist, verleiht der Herr ihm als erstes Mut und nimmt ihm die Furcht vor Leiden. (CV 18,2)

«Eine große Gottesliebe» ist der Ausweis, wenn man sich selbst prüft: «Ihre Liebe ist immer groß – sonst sind sie keine Kontemplativen – und darum gibt sie sich intensiv und auf vielerlei Art und Weise zu erkennen. Gleich einem großen Feuer kann sie nicht anders als einen hellen Schein verbreiten. Ist dies nicht der Fall, muss man sich selbst gegenüber sehr misstrauisch sein» (CV 40,4). Die Liebe zeigt sich in der Sorge um das Heil der Mitmenschen mit den Mitteln, die einem gegeben sind, auch und besonders durch das *fürbittende Gebet*. Bezeichnend ist, dass die Fürbitte auch innerhalb des kontemplativen Gebetes ihren Platz hat: das Gebet für die Kirche, für alle, die sich dem eigenen Gebet anempfohlen haben, für die Seelen im Purgatorium – eine Bitte «ohne Worte, mit Verlangen» (Vida 15,7). Auch in der VII. Wohnung (M VII, 1,4) liest man: «Um der Liebe Gottes willen bitte ich euch, in euren Gebeten stets der Seelen zu gedenken, die in Todsünde leben.»

Die Liebe ist es, welche den Werken eines Menschen «nachhaltige» Wirkung verleiht, wenn sie aus der Sehnsucht erwachsen, etwas für Christus zu tun: «Ich sage, dass der Duft dieser Blüten und Werke, die von einem Baum derart brennender Liebe ausgegangen sind [...] viel länger andauert, und dass *eine* von diesen Seelen mit ihren Worten und Taten mehr Nutzen bringt als viele, die es mit dem Staub unserer Sinnenwelt und manchem Eigeninteresse tun» (MC 7,7).



7. Kontemplation – Berufung für alle?

Gerade im Hinblick auf den geforderten Leidensmut ist wohl auch den Schwestern Teresas die leise Ahnung gekommen, dass man vielleicht nicht vorschnell nach kontemplativen Gnaden verlangen sollte. Andererseits wäre das jedoch letzten Endes Feigheit, mangelnde Hochherzigkeit. Sind alle dazu berufen? Warum sind es dann doch anscheinend nur wenige? Worauf käme es an? Und wenn es nur wenige sind, denen das zuteil wird, warum soll man dann darüber sprechen, schreiben oder lesen?

In Teresas Äußerungen ist hier eine gewisse Spannung spürbar. Einerseits klingt es so, als seien kontemplative Gnaden nicht die Ausnahme, sondern geradezu die *via ordinaria*, wenn ein Mensch nur bereit sei. Es liegt jedenfalls nicht an Gott – als ob er kleinlich wäre mit Geschenken. Dem Menschen, so formuliert Teresa in den *Meditationen zum Hohenlied*, fehle schon nichts mehr, «doch unserem heiligsten König fehlt noch viel zu geben, denn er möchte gar nichts anderes tun, wenn er nur jemanden dafür fände» (MC 6,1). Liegt es also am Menschen, dass er nicht entschlossen genug zur Nachfolge Christi ist? Dass sich nicht viele finden, die den Mut zur Total-Übereignung aufbringen, sondern mit einem anständigen christlichen Leben genug getan zu haben meinen? In der *Inneren Burg* wird gerade diese «Gemessenheit», mit der «ziemlich viele» durchaus rechtschaffene Leute ihr geistliches Leben führen, als Grund für ihr Stehenbleiben angegeben: Sie hüten sich vor Sünden und beten regelmäßig; aber sie hängen an irdischen Dingen zu sehr, ohne das aber einsehen zu wollen, und daher beten sie auch nicht um Befreiung davon. Ihnen fehlt jene entschlossene Hochherzigkeit, die Gott nach Teresas Worten so sehr schätzt, aber sie wollen ihren Mangel auch nicht wahrhaben. Daher bleiben sie in einer Art Unzufriedenheit und klagen über ihre «Trockenheit», deren Ursache in ihnen selbst liegt (M III, 2).³⁷

Im *Weg der Vollkommenheit* schreibt sie ähnlich: Nur dem, der sich Gott ganz überlässt, dem schenkt Gott sich auch ganz; mag es anfängliche Gnadenerfahrungen auch schon zur Stärkung geben (Gebet der Ruhe), so doch «niemals die vollkommene Beschauung» (CV 32,9; Vida 11,1–5). Umgekehrt: «Er vermag es nicht, sich einem, der sich ihm ganz hingibt, nicht hinzugeben» (MC 6,9).

Aber muss diese Einheit immer in der Weise der kontemplativen Gnaden spürbar sein? Offensichtlich nicht: «Die heilige Marta war eine Heilige, auch wenn gesagt wird, sie sei nicht kontemplativ gewesen».³⁸ Wären alle auf den kontemplativen Weg berufen, so bestünde die Vollkommenheit bzw. Heiligkeit im Kontemplativ-sein – was nicht der Fall ist:



Es liegt [...] sehr viel daran, zu verstehen, dass Gott nicht alle denselben Weg führt. Und vielleicht steht gerade derjenige, der den niedrigsten Weg zu gehen meint, in den Augen des Herrn sehr hoch.

Weil alle in diesem Haus das innere Gebet üben, müssen darum nicht alle kontemplativ sein; das ist unmöglich. Wenn eine Schwester, die es nicht ist, diese Wahrheit nicht versteht, wird sie untröstlich sein. Die Beschauung ist ein Geschenk Gottes. Und da sie zu unserem Heil nicht notwendig ist, und Gott sie nicht als Bedingung von uns verlangt, soll keine glauben, irgend jemand erwarte sie von ihr; auch ohne Beschauung kann sie sehr vollkommen sein, wenn sie tut, was ich gesagt habe. Ja, ihr Verdienst ist vielleicht viel größer, weil es sie selbst sehr viel mehr kostet; der Herr behandelt sie als starke Seele und hält alles, woran sie sich hier auf Erden nicht erfreuen konnte, für sie bereit, um es ihr im ewigen Leben auf einmal zu geben. (CV 17,2)

Das eigentliche Ziel, die Vollkommenheit, besteht in der Hingabe des Willens an Gott, nicht in der kontemplativen Erfahrung davon: «Die Vereinigung mit dem Willen Gottes ist es, nach der ich mein ganzes Leben begehrt habe; um diese bitte ich stets unsern Herrn; diese ist die reinste und sicherste» (M V, 3,5). «Vielleicht wissen wir gar nicht, was Lieben ist. Das würde mich nicht sehr wundern; denn es besteht nicht in dem größeren Genuss, sondern in der größeren Entschlossenheit, Gott in allem erfreuen zu wollen» (M IV, 1).³⁹

Was der Mensch tun kann und soll, ist, «die Pforte frei zu halten», das heißt: das innere Gebet treu zu halten.⁴⁰ Das innere Gebet zu pflegen, sind alle berufen und verpflichtet: «Jeder mache sich bereit, für den Fall, dass Gott ihn diesen Weg führen will. Tut Gott es aber nicht, muss sich hier die Demut erweisen: die Seele soll sich glücklich schätzen, den Dienerinnen des Herrn zu dienen» (CV 17,1). Keine kleine Herausforderung – aber auch dies ist ein Kennzeichen der «Freiheit des Geistes», die mit der «wahren Demut» verknüpft ist: sich freuen zu können, dass es solche Gnaden gibt, sich freuen zu können über die Größe Gottes, wie es Teresa unbefangen erzählt: «Als ich jene inneren Gnaden noch nicht empfangen hatte, wusste ich weder aus Erfahrung davon, noch dachte ich überhaupt daran, es je im Leben erfahren zu können [...]. Als ich damals in den Büchern von den Gnaden und Tröstungen las, die der Herr den Seelen, die ihm dienen, zuteil werden lässt, freute es mich ungemein, und es war mir ein Anlass, dass meine Seele Gott überschwenglich lobte.»

Überlasst alles dem Herrn des Hauses! Er ist weise und mächtig. Er weiß, was euch angemessen, und auch, was ihm angemessen ist. Seid gewiss: Wenn ihr alles tut, was in euren Kräften steht, und euch durch ein so vollkommenes Leben, wie wir es



oben beschrieben, auf die Beschauung vorbereitet, hält der Herr dieses Geschenk für euch bereit. Und wenn er es euch nicht schon hier auf Erden gibt (was ich gewiss glaube, wenn eure Losschälung und Demut wahrhaftig sind), wird er euch alles auf einmal im Himmel geben; er will euch [...] als starke Seelen behandeln und euch hier auf Erden das Kreuz auferlegen, das Seine Majestät immer getragen hat. Gibt es ein innigeres Zeichen der Freundschaft, als für euch dasselbe zu wollen, was er für sich erwählt hat? (CV 17,7)

In diesem Sinne hat Teresa in einem ihrer berühmtesten Gedichte gebetet:⁴¹

Dein bin ich, für dich geboren:
Was verfügst du über mich?

Wenn du willst, dann gib Gebet mir,
und wenn nicht, gib Trockenheit,
gib mir Fülle, tiefe Andacht,
und wenn nicht, Unfruchtbarkeit.
Allerhöchste Majestät,
Frieden find ich nur darin:
Was verfügst du über mich?

ANMERKUNGEN

¹ «non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur». Der Titel dieses Beitrags «...esto es cosa que lo da Dios» ist ein Zitat Teresas aus CV 17, 2 (s. Anm. 5).

² Der Artikel «contemplation» im DSp (VV.AA.) hat den Umfang einer Monographie: DSp II/2, 1643–2193.

³ Einerseits wird der Begriff in sehr weiter Bedeutung verwendet, wenn etwa alles, was mit Gebet, Gottesliebe oder geistlichem Leben zu tun hat als «kontemplativ» bezeichnet wird – der ergänzende Begriff wäre «aktiv». Andererseits benennt man damit einen *bestimmten* geistig-geistlichen Vollzug, je nach «Schule» eher auf die Erkenntnis oder den Willen bezogen: auf Gott zu schauen, ihm anzuhängen (z.B. Perfectae caritatis n.5). In Abgrenzung von komplementären Vollzügen, wie etwa der Betrachtung («meditatio») oder innerhalb des bekannten Vier-Schritts: «lectio, meditatio, oratio, contemplatio», lässt sich dieser geistige Akt nach Gegenstand oder Art und Weise noch näher spezifizieren: z.B. als Hinblick auf solche *Geheimnisse des Glaubens*, zu deren Erfassen das diskursive Denkvermögen nichts oder wenig beiträgt. Bei vielen Autoren (z.B. Bonaventura) meint «contemplatio» weniger ein Tun oder Lassen des Menschen als vielmehr ein spezifisches *Gnadenwirken* Gottes, das die Beziehung zu Gott vertieft und damit eine *Verwandlung (transformatio)* der menschlichen Person bewirkt.

⁴ PAUL VI., Ap. Schreiben *Multiformis Sapientia Dei* (27. Sept. 1970): Verleihung des Titels Doctor ecclesiae an Teresa von Avila; http://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_letters/documents (abgerufen 6. Sept. 2015).

⁵ CV 24,1: «Gibt es doch tatsächlich viele Menschen, die allein schon das Wort ›inneres Gebet oder ›Beschauung‹ (contemplación) zu erschrecken scheint.» Die Werke Teresas werden nach folgenden Übersetzungen zitiert: TERESA VON ÁVILA, *Werke und Briefe*. Gesamtausgabe in 2 Bänden, hg., übers. und eingel. v. Ulrich Dobhan – Elisabeth Peeters, Freiburg 2015, daraus werden zitiert: *Meditationen über das Hohelied* (MC); *Die geistlichen Erfahrungsberichte* (R). *Das Buch meines Lebens* (Vida), hg. von U. Dobhan – E. Peeters, 3. Aufl. Freiburg 2001. *Weg der Vollkommenheit* (CE), hg. v. Dobhan – Peeters, Freiburg 2003. *Das Buch der Klosterstiftungen* (F), übers. von A. Alkofer, München 1935. *Die innere Burg* (M), übers. von Fr. Vogelsang, Zürich 1979. TERESA VON JESUS, *Weg der Vollkommenheit* (CV), hg. vom Karmel Hauenstein, Leutesdorf 1992.

⁶ Hilfreich sind: *Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*, hg. von Fray Luis DE SAN JOSÉ, 3. ed. Burgos (Ed. Monte Carmelo) 2002, 566–568. *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, hg. von Tomás Alvarez, Burgos 2000, 410–419.

⁷ Vida 22 (Überschrift): «Welch sicherer Weg es für die Kontemplativen ist, den Geist nicht zu erhabenen Dingen zu erheben, wenn ihn nicht der Herr dazu erhebt». Nur selten gebraucht sie die Bezeichnung als Äquivalent für die «Unbeschuhten».

⁸ Dass jemand viel betet und betrachtet, bedeutet nicht, dass er «kontemplativ» in diesem spezifischen Sinn ist: «Beschauung aber ist etwas ganz anderes, Töchter! Wir alle begehen immer wieder den gleichen Irrtum: Sehen wir, dass jemand täglich eine bestimmte Zeit darauf verwendet, sich auf seine Sünden zu besinnen – wozu er doch verpflichtet ist, wenn er nicht bloß dem Namen nach Christ sein will –, so sagen wir gleich: Er ist sehr beschaulich. Und sofort erwarten wir von ihm genauso große Tugenden wie bei jemand, der schon zu hoher Beschauung erhoben ist und solche Tugenden aufweisen muss. Auch er selbst will sofort ein ganz beschaulicher Mensch sein, aber er irrt. Er hat es nicht verstanden, zu Beginn die Figuren zum Spiel aufzustellen [die wichtigste Figur ist die Dame: die Demut]; denn er hat gemeint, es genüge, die Figuren zu kennen, um schachmatt bieten zu können. Aber das ist unmöglich! Denn dieser König ergibt sich nur dem, der sich auch ihm ganz ergibt.» (CV 16,4). Vgl. Vida 34,12: Ein Seelenführer solle sich nicht als «Kontemplativen» ausgeben, wenn er keine Erfahrung habe – Mangel an Erfahrung schade nicht der Seelenführung, solange der Betreffende Glauben und Demut hat.

⁹ CV 4–10; Vida 7,17. Dazu Marianne SCHLOSSER, *Freundschaft mit Gott und den Menschen*, Ms. Avila 2015 (Publikation in Vorbereitung).

¹⁰ Eine ähnliche Bedingung ist der bereitwillige Gehorsam, CV 18,8: «Ich meine, wenn jemand das Gelübde des Gehorsams abgelegt hat, und nicht alle Sorgfalt darauf verwendet, dieses Gelübde auf das vollkommenste zu erfüllen, so weiß ich nicht, warum er im Kloster ist. Zumindest versichere ich ihm, dass er solange er hierin fehlt, *niemals zur Kontemplation gelangt* und auch *niemals ein gutes aktives Leben* führen wird, dessen bin ich ganz, ganz sicher.» (CV 18,8).

¹¹ CV 16,8. Vielleicht denkt Teresa an ihr eigenes Leben: In ähnlich schonungslosen Worten beklagt sie die Jahre, in denen sie dahinlebte, ohne der – zuweilen empfundenen – Liebe Christi zu entsprechen.

¹² F 4,8: «Der Herr erweist den Nonnen dieser Klöster so große Gnaden, dass, wenn er die eine oder die andere von ihnen auf dem Weg der Betrachtung (*meditación*) führt, alle übrigen bis zur vollkommenen Beschauung (*contemplación*) gelangen; einige machen solche Fortschritte, dass ihnen sogar Verzückungen (*arrobamientos*) zuteil werden. Anderen verleiht der Herr Gnaden verschiedenen Art und dazu Offenbarungen (*revelaciones*) und Visionen (*visiones*), die deutlich beweisen, dass sie von Gott kommen. Es gibt jetzt kein Kloster, in dem sich nicht eine oder zwei oder drei (Nonnen) dieser Art befinden. Ich weiß wohl, dass darin nicht die Heiligkeit besteht, und es ist nicht meine Absicht, sie nur zu loben, sondern man soll daraus bloß entnehmen, dass ich nicht ohne irgendwelche Veranlassung die folgenden Belehrung erteilen will.»

¹³ CV 18 passim, bes. 19,10: Das heftige Verlangen kommt eher aus der «Natur» des Menschen und ist kein gutes Zeichen.

¹⁴ Die Kennzeichen der wahren und der verkehrten Demut führt Teresa zum Ende der Schrift auf: CV 39,3.

¹⁵ CV 16,12: «heilige Kühnheit [...] Gott hilft den Starkmütigen»; CV 21,2 (112): die Wichtigkeit der festen Entschlossenheit auf dem geistlichen Weg; Vida 13,2: Demut ist etwas völlig anderes als Feigheit; 10,6 (176): Es sei ihres Erachtens «unmöglich, dass jemand sich für große Dinge begeistert, wenn er nicht versteht, dass er von Gott begnadet ist.»

¹⁶ CV 22 passim

¹⁷ M I, 1,7 u.ö.

¹⁸ Es ist «sehr gut möglich, dass Gott jemanden während des Betens eines Vaterunsers zur vollkommenen Kontemplation erhebt»: CV 25,1. CV 30,6: «Manchmal jedoch erbarmt sich der Herr der müden Wanderer; er lässt unsere Seelenkräfte still und die Seele ruhig werden; wie durch Zeichen gibt er uns dann deutlich zu erkennen, welchen Geschmack das hat, was denen gegeben wird, die er in sein Reich führt. Denen, die er schon hier auf Erden erhört [...] schenkt er Unterpfänder; dadurch stärkt er sie in der festen Hoffnung, dass sie sich einmal ewig an dem erfreuen werden, was sie hier nur in kleinen Schlucken verkosten dürfen.»

¹⁹ «Seine Majestät zeigt, dass er den hört, der zu ihm spricht, und antwortet ihm mit seiner Größe»: CV 25,1.

²⁰ M IV, 2, 9 u.ö.

²¹ Vgl. Vida 10,2. Eine sehr genaue Beschreibung des Unterschieds zwischen geistlichen (*gustos*: «haben ihren Ursprung in Gott und ihr Ende in uns») und seelischen Empfindungen (*contentos*: «haben ihren Ursprung in uns, ihr Ende in Gott») gibt Teresa in M IV 2,3.4. Bei letzteren kommt die Freude oder Tröstung auch aus der eigenen Mitwirkung, etwa aus der Betrachtung der Passion Christi.

²² Eine Parallele zu dieser Unterscheidung stellen die «Einsprechungen» dar, also das Vernehmen von Worten Christi: Man könne selber erkennen, so Teresa, ob es sich um eine Art frommes Selbstgespräch – z.B. während der Betrachtung – handelt, das auch von der Gnade Gottes getragen ist!, oder um Worte Christi. Diese werden häufig unerwartet, d.h. außerhalb der Gebetsituation, vernommen; vor allem aber sind sie *kurz* und *bewirken*, was sie beinhalten; und sie bleiben geradezu *unauslöschlich* im Gedächtnis.

²³ Vida Kap. 11

²⁴ Wenn der Gärtner «tut, was er kann», Gott aber will, dass der Brunnen ausgetrocknet ist, dann wird Er die Blumen auch ohne Wasser am Leben halten: Vida 11,9.10. Solche Trockenheit kann auch nach hohen mystischen Gnadengaben wiederum zumindest phasenweise auftreten: Vida 14,9.

²⁵ Manche Äußerungen Teresas über «denken» und «Verstand» sind terminologisch unscharf, was zu Fehlinterpretationen führen kann; sie selbst erwähnt, dass ihr der Unterschied zwischen «Denken» und «Vorstellungskraft» erst spät klar gemacht worden sei (M IV, 1).

²⁶ Die Ausgabe der Vida von Dobhan – Peeters, 3.Aufl. 2001, 319f, verweist auf Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna und Bernabé de Palma.

²⁷ Ebenso klar äußert sie sich CV 34 und 35.

²⁸ CV 31,9.10; Vida 15,7; M IV, 3,8.

²⁹ Z.B. M IV, 3,5.7.8

³⁰ Vida 16,1.3.4; M VI, 6, 10.

³¹ Z.B. von Rabban Jausep HAZZAYA, einem ostsyrischen Mystiker des 8. Jahrhunderts: Gabriel BUNGE (Hg.), *Ostsyrische Mystik*, Trier 1982, 230.

³² «Melancholiker» sind für die antike Medizin, gestützt auf Aristoteles, Menschen, die leicht außer sich geraten, deren geistige Bewegungen instabil sind und deren Denken, also Vernunft und Urteil, nicht sehr klar ist. Daher können ganz geringe Affektionen «ihre Vernunft wegstoßen». Melancholiker «denken heftig», leidenschaftlich und assoziativ. Eine solche Disposition bedeutet für Teresa innere Unfreiheit. In diesem Sinn «melancholisch» veranlagte Personen sind zwar höchst sensibel,

ja überempfindlich für Eindrücke, aber schwach in deren Einordnung. Die von der Vorstellungskraft geformten Bilder entsprechen nicht der Wirklichkeit, sondern sind geformt von den *Neigungen und Stimmungen* der Person. Deswegen soll die Priorin unterbinden, dass solche Personen viel Zeit auf die Betrachtung verwenden. Dazu Marianne SCHLOSSER, *El don del discernimiento en el libro de Las Fundaciones de Santa Teresa*, in: L. JIMÉNEZ (Hg.), *Santa Teresa al habla con el hombre de hoy*, Madrid 2014, 117–138.

³³ Vgl. bes. Vida, cap. 20!

³⁴ Vida 15,4; 17,3; CV 32,13: die unvergleichlich tiefere Demut, «die nicht durch den Verstand gewonnen wird, sondern durch klares Schauen der Wahrheit selbst».

³⁵ Das blendende Licht der Kontemplation lässt die Eitelkeit der Welt erkennen: MC 4,3.

³⁶ Dazu CV 32.

³⁷ Möglich ist auch, dass jemand eine Gnade erhalten, sie aber nicht geschätzt hat: «Es liegt aber für einen, der diese Gnade schon zu erhalten beginnt, viel daran, sich zu entschließen, sich von allem zu lösen und diese Gnade so hoch zu schätzen, wie es recht ist.» (Vida 22,16)

³⁸ CV 17,5: «[...] Was wollt ihr mehr verlangen, als dieser glücklichen Frau zu gleichen, die würdig war, Christus, unsern Herrn, so oft in ihrem Haus zu beherbergen, ihm zu essen zu geben, ihn zu bedienen und mit ihm an einem Tisch zu essen?» [Anspielung auf Offb 3,20: Ich werde eintreten und mit ihm Mahl halten und er mit mir].

³⁹ Es folgen dann sehr konkrete «Zeichen der Liebe»: «sich mit allen Kräften darum zu bemühen, Gott nicht zu beleidigen, und ihn zu bitten, dass die Ehre und der Ruhm seines Sohnes sowie das Wachstum der katholischen Kirche stets Vorrang vor allem anderen habe.»

⁴⁰ Vida 8,9: «Ich sage nur, dass für diese großen Gnaden, die mir der Herr geschenkt hat, die Eingangspforte das innere Beten ist. Ist diese Pforte verschlossen, so weiß ich nicht, wie er sie erweisen soll; denn selbst wenn er eintreten wollte, um an einer Seele seine Wonne zu haben und sie zu verwöhnen, gibt es keinen Weg [...]. Wenn wir ihm viele Hindernisse aufrichten und nichts unternehmen, um sie wegzuräumen, wie soll er dann zu uns kommen?»

⁴¹ *Werke und Briefe* I, 1500.



JÖRG SPLETT · OFFENBACH

DICHTER DER HOFFNUNG – UND DER KATHEDRALE

Notizen zur Mystik des Charles Péguy

Charles Péguy, 1873 zu Orléans geboren, Sohn eines frühverstorbenen Schreibers und einer Stuhlflechterin, die ihn überlebt hat, verbindet von früh auf das scheinbar Unverträgliche: er lernt mit gleicher Inbrunst den Katechismus und die Lehren seiner laizistischen, antiklerikalen Schulmeister; er bleibt zeitlebens Vertreter des armen Volkes, der anonymen Rasse, wird aber in der École Normale ein ausgesprochener Humanist und Gebildeter; in wachsendem Maß wird er gegen die Verderbnis des modernen Intellektualismus Stellung nehmen, mag der politisch links stehen (jaurès) oder rechts (Maurras) oder der allgemeine politisierende Intellektualismus der Geistesmagnaten an der Sorbonne sein. Das große Drama seines Lebens bleibt der entschlossene Sprung des Zwanzigjährigen aus der Kirche in den zünftigen Sozialismus, dem er (in seinen «Cahiers») das Beste seiner Lebenskraft widmet, von dessen veräußerlichten parlamentarisch-demagogischen Formen er sich dann immer enttäuschter, ja verbitterter abwendet, um auf einsamen innerlichen Wegen mit fünfunddreißig den katholischen Glauben wiederzufinden. Er betet, er wallfahrt zu unserer Lieben Frau von Chartres, er fühlt sich zuinnerst [als] Katholik, ja er will nicht einmal von einer Konversion hören, nur von einer folgerichtigen Vertiefung der sozialistischen Solidarität im Diessseits in die viel radikalere katholische Solidarität und gegenseitige Stellvertretung aller Christen und aller Menschen in ihrem ewigen jenseitigen Schicksal vor Gott: die Gemeinschaft der Heiligen. Trotzdem praktiziert er nicht und weist beharrlich alle Versuche der Freunde ab, ihn dazu zu bewegen. Er will seine einstweilen noch ungläubige Frau und seine Kinder (die er ohne Einwilligung seiner Frau nicht taufen lassen will) nicht im Stich lassen. Sein Begriff der Solidarität zwingt ihn in seinem Gewissen zu diesem unerträglich schmerzhaften Opfer. Apostat der sozialistischen Partei, wird er doch nicht zum fraglosen, geborgenen Glied der kirchlichen Gemeinschaft: auf einsamsten Außenposten verteidigt er das Geheimnis der

JÖRG SPLETT, geb. 1936, Prof. em. für Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen/Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie München.



Mitte. Péguy fällt im stets vorausgewussten, erbangten, ersehnten Krieg 1914 als einer der ersten.¹

Im Jahr 2014, im Jahrhundertgedenken an den Ersten Weltkrieg, hätte auch der Name dieses großen christlichen Dichters begegnen sollen. Hans Urs von Balthasar beschließt den zweiten Band seiner theologischen Ästhetik mit einem Kapitel über ihn, auf das sich auch der vorliegende Beitrag stützt.²

1. Jeanne d'Arc

Eine Grund-Antithese fasst Péguy in die Formel «Mystik – Politik». Sie begegnet ihm wohl zuerst in der antiken Tragödie, in den beiden *Ödipus*-Dramen des Sophokles und vor allem in dessen *Antigone*. Diese tritt gegen Kreon (Bruder ihrer Mutter Iokaste), der als Herrscher Thebens ihrem aufrehrerischen Bruder das Begräbnis verweigert, damit er auch im Schattenreich ehrlos sei, für die göttliche Ordnung ein. Ihr berühmtes Bekenntnis: «οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφον – nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da.» Sie bestattet ihn, wird dafür aber selbst lebendig begraben. Dies nun führt den jungen Sozialisten im Collège Sainte-Barbe der École Normale zu Jeanne d'Arc.

Für ein Jahr lässt er sich vom Studium beurlauben und schreibt eine 800 Seiten umfassende dramatische Trilogie über die Heilige: *Jeanne d'Arc. Domrémy, Les Batailles, Rouen*. Im ersten Teil redet die 13jährige Jeanne mit ihrer Freundin Hauviette und der Klosterfrau Madame Gervaise, wobei die Gespräche immer wieder von Gebeten oder Monologen, die ins Gebet münden, unterbrochen werden. Es geht um die Leiden der Menschen und um die Gefährdung ihrer Seelen. Dann auch darum, dass Jeanne nur mithilfe einer Lüge von daheim fortkommt. – Im zweiten Teil will die Heerführerin die Soldaten zu einem christlichen Leben bekehren. Ihr Scheitern und der Gedanke an die Verlorenheit der Tötenden wie Getöteten reibt ihre Kräfte auf. Das führt zu ihrer ersten Niederlage. – Im dritten Teil kommt es zum Zweifel an ihrer Sendung.

In der letzten Nacht vor dem Tode erlebt sie bereits die Qualen der Hölle, die vollständige Verlassenheit von Gott und von den Menschen. Wollte Jeanne nicht einst die Hölle annehmen, um die Verdammten zu retten? Doch nun hat sie sich verdammt und zugleich andere mit sich gerissen. In der Hölle wird selbst die heilige Liebe zur Sünde verkehrt werden, denn die Liebe, die sich den ewig Verworfenen zuwendet, ist eine Beleidigung dessen, der sie verdammt hat.

Péguy weiß wohl, daß die letzten Worte der Heiligen Worte christlicher Hoffnung sein müssen.³ Aber sie bleiben kraftlos. Das Werk schließt mit den Zeilen:⁴

O mein Gott [...]
 Ich weiß wohl, dass ich wohl getan habe, Euch zu dienen.
 Wir haben wohl getan, Euch so zu dienen.
 Meine Stimmen hatten mich nicht getäuscht.
 Dennoch, mein Gott, versucht also uns alle zu retten, mein Gott.
 Jesus, rettet uns alle zum ewigen Leben.
 Sie geht hinaus / Vorhang.

In Prosa folgt 1898 ein Gegenstück, mit Marcel geplant und nach seinem Tod fertiggestellt: *Marcel, premier dialogue de la cité harmonieuse* (unter dem Pseudonym Pierre Baudoin), als Entwurf eines totalen Sozialismus. «Man muß die beiden Erstlinge, so gegensätzlich sie erscheinen, als Einheit sehen; beider Anliegen ist die Überwindung der Hölle».⁵

2. Israel

Noch vor der Heimkehr Péguy's zur Kirche liegt der Kampf um Dreyfus. Der jüdische Artillerie-Hauptmann Alfred Dreyfus war 1894 durch ein Kriegsgericht wegen Landesverrats zugunsten Deutschlands verurteilt worden. Höchste Kreise im Militär wollten seine Rehabilitierung und die Verurteilung des tatsächlichen Verräters Major Ferdinand Walsin-Esterházy verhindern. Antisemitische, klerikale und monarchistische Zeitungen und Politiker hetzten die Leute auf, während Menschen, die Dreyfus zu Hilfe kommen wollten, ihrerseits bedroht, verurteilt oder aus der Armee entlassen wurden. Wie auch Péguy engagiert war – und von der Polizei verprügelt wurde, sei hier nicht geschildert. Uns geht es um Péguy's «Mystik».

Zwei große Begegnungen haben ihn zu Beginn entscheidend geprägt: die Dreyfusaffäre und die Philosophie Bergsons [...] [Es geht um] das Jüdisch-Prophetische [...] auch in der dritten entscheidenden Figur, derjenigen Bernard-Lazares. In diesem Atheisten, «rieselnd vom Worte Gottes», sah Péguy «den inwendigen Freund, den geheimen Inspirator, ich würde gern und sehr zutreffend sagen, den Patron der Cahiers». [...] Der Todkranke, dessen letzter Freund Péguy war, zeigt ihm die Gegenwart in ihren rechten Gewichten, «er war, wie alle echten Propheten, ein Prophet des Unheils, wenigstens des zeitlichen Unheils», im Zeitlichen bewandert, eben weil er um die rechte Unterscheidung des Ewigen vom Zeitlichen und um ihre wahre Verschränkung wußte.⁶

Obschon kein Held von Natur, habe der Jude vor der Weltgeschichte die Rolle des Helden und Märtyrers. So könne es geschehen, dass, wo Christen sich ins Spirituelle flüchten, die Juden herangeholt werden. Tatsächlich ruhe das Christliche wie auf der Antike auf Israel; der erste und der zweite Bund spielen ineinander.⁷

Hatte das Christentum nicht durch den Glauben an eine ewige Seligkeit die Perspektiven zugunsten des Jenseits verschoben und den Ernst des Diesseits verkannt? Péguy wirft den Christen vor, zu häufig die Ewigkeit betrachtet und Arbeit mit Gebet vertauscht zu haben.⁸

Dabei betont Elsbeth Gremminger, dass diese immer wiederkehrenden Anklagen nicht den Charakter der Gehässigkeit tragen, «sondern des einfachen Suchens nach Wahrheit». «An der Caritas Pascals und Jeanne d’Arcs hat er sich für seine sozialistische Mystik inspiriert».⁹ So ist zwar die Trennung von Kirche und Staat, die 1905 erfolgt, ganz in seinem Sinn. Doch auf die Politik des Klerus folgt alsbald die Gegenpolitik der Antiklerikalen, so dass er sich genötigt sieht, angesichts von Verletzungen der Gewissensfreiheit Partei für die Kirche zu ergreifen. Das Gefühl der Befreiung erweist sich als Täuschung und die gesellschaftlichen Probleme bestehen in alter Schärfe. Barges sie für den Gläubigen noch einen Sinn, so ist für den Atheisten das Elend ein «absolutes metaphysisches Unglück».¹⁰ Dass sich die neuen Herren mit dem Elend genauso abfinden wie das bürgerliche Christentum mit der Hölle, führt ihn zum Bruch mit den Dreyfusisten wie mit der mächtigen sozialistischen Partei. «Die moderne Welt wird zu Péguys Hauptfeind».¹¹

Eine «Offenbarung» wird für ihn die Marokkokrise 1905, mit der die deutsch-französischen Spannungen beginnen. Seitdem erwartet er den Krieg und verabschiedet sich von seinem Antimilitarismus – indem ihm das Frankreich «vor 1880» aufgeht: unter dessen Hauptzeugen nennt er die Kathedrale Notre-Dame. «Prophetie heißt ja nicht, die Zukunft voraussagen, sondern im Augenblick das Göttlich-Richtige zu wissen».¹²

Die Inkarnation sehen die Christen in der Regel als ein Geschehen von oben, vom Ewigen her. Aber es gilt, sie auch in der Gegenrichtung zu sehen: von unten «wie die Blüte und die zeitliche Frucht der Erde [...], wie ein außerordentliches Glücken der Fruchtbarkeit», deren Folge «der Bauer Matthäus» nachzeichnet. Jesu Blut und dessen Macht ist ewig wie zeitlich.¹³

Dass Jesus Jude war, solidarisch mit dem Volk, mit dem Schicksal der Juden, bleibt für Péguy der Ausgangspunkt für das rechte Gleichgewicht zwischen spirituel und charnel (temporel). «Jesus ist als ein Gründer gekommen, um die (alle) Welt zu retten. Er war weder säkular noch regular [...] Er war gleichzeitig und in Wahrheit weltlich und geistlich. [...] Er war in Einheit das, was wir seither (nach der Trennung) das Weltchristliche und Ordenschristliche genannt haben. Dennoch war das ursprüngliche christliche Unternehmen eines, das auf die Welt zuging und nicht eines, das sich aus ihr zurückzog».¹⁴

Beim Ineinander-Spiel von altem und neuem Bund greift Péguy schon voraus auf die Besinnung der Christen nach den grauenhaften Ereignissen der Shoah. Erst dann findet gegenüber der tradierten «Substitutionstheorie» das Bewusstsein Raum, dass Gottes Verheißungen nicht widerrufen werden und er seinen Bund mit Israel nicht «gekündigt» hat. Man kennt aus der Buchmalerei wie der Kathedralplastik das Bild der Synagoge mit zerbrochenem Stab und verbundenen Augen. Es hat freilich stets auch würdige und versöhnliche Darstellungen gegeben (so z.B. die «Heimsuchung» Mariens bei Elisabeth). Ein Fenster in St. Denis zeigt, wie Christus die Ecclesia krönt und der Synagoge den Schleier von den Augen zieht. Doch ausgerechnet in Chartres begegnet uns ein Fenster, wo gegenüber der Kirche als siegreicher Königin die Synagoge «von einem Teufel mit einem Pfeil für alle Ewigkeit geblendet wird». ¹⁵

3. Chartres

Im Lauf der genannten Auseinandersetzungen nähert Péguy sich wieder der Kirche. Im Frühjahr 1907 bekennt er Jaques Maritain, dass er zum katholischen Glauben zurückgekehrt sei. Aber, wie schon eingangs zu lesen, geht seine Frau diesen Schritt nicht mit, sträubt sich gegen eine kirchliche Trauung und gegen die Taufe der Kinder. Man muss sich in die damalige theologische Sicht der Dinge versetzen, wobei Péguy seinen Glauben ja, anders als die Intellektuellen, von denen er sich distanziert, ohne Abstriche auf den Katechismus gründet, um – bei den ständigen Geldsorgen – die Einsamkeit, Belastung und den Schmerz einigermaßen nachfühlen zu können, in die es ihn nach seinem Bruch mit den Sozialisten verschlägt. Verschlimmert wird die Situation durch sein Ungestüm, seine «hartnäckige Ungeduld» und die beleidigende Schärfe seiner Polemik.

«Licht» aber dann steht für «das hoffnungsvollste seiner Werke, auf manchen Seiten das anmutigste»¹⁶: *Das Geheimnis der Pforte der zweiten Tugend*. Das kleine Mädchen Hoffnung zwischen seinen großen Schwestern Glaube und Liebe, scheinbar von ihnen mitgezogen, ist es, von dem alle Bewegung ausgeht. Gott, den Mutter Gervaise hier sprechen lässt, wundert sich über die Hoffnung der Menschen, die sich von den alltäglichen Kümernissen nicht besiegen lassen.

Dann ist von Gottes eigenem Hoffen auf uns die Rede, Hoffen auf die Rückkehr des verlorenen Sohnes, das Wiederfinden der vermissten Drachme und des irregegangenen Schäfleins. Dem entspricht das Hoffungsvertrauen der Kinder; deren Lob sich durch das ganze Poem zieht. Bei Erwachsenen zeigt es sich besonders im Sich-Loslassen in den Schlaf:



Leute, die nicht schlafen, mag ich nicht leiden, sagt Gott.
Der Schlaf ist des Menschen Freund.
Der Schlaf ist Gottes Freund.

Das Kind hingegen lebt geradezu aus der Nacht als dem «Boden seines Daseins»:

Die Tage sind ohne Zusammenhang. Die Tage durchbrechen, die
Tage unterbrechen die Nacht.
Und keineswegs unterbrechen die Nächte den Tag.

So mündet die Dichtung in die berühmte Lobrede Gottes auf die Nacht –
und zu ihr, seiner «Tochter mit den schwarzen Augen», bis zur Erinnerung
an den Ausgang des Karfreitags, als sie alles begrub:

Den Hauptmann und seine römischen Mannen
Die Jungfrau und die heiligen Frauen
Und diesen Berg und dieses Tal, über die der Abend sich neigte,
Und mein Volk Israel, und die Sünder, und mit allen zusammen
auch jenen, der starb, der gestorben war für sie alle.

Aber nun endlich zum Thema Chartres. Im Februar erkrankt der kleine Pierre: Gehirnhautentzündung? Dann die Diagnose: Typhus in schwerer Form. Und nach seiner Gesundung nochmals dann im August (im Ferienlager) an Diphtherie.

Denken wir zuerst an das bestürzte Herz des Vaters, denken wir auch an die Qual und Bestürzung im Gedanken daran, das ungetaufte Kind könnte in jenen Abgrund versinken, der das Los derer ist, die nicht Teil an der Glaubensgemeinschaft haben. Dafür fühlte er sich zum Teil verantwortlich. Der Gedanke, zur Mutter Gottes seine Zuflucht zu nehmen, beschäftigte ihn schon lange. «Wenn eines Ihrer Kinder einmal ernstlich krank würde», hatte ihn ungefähr um 1910 herum die Schwester Maritains gefragt, «was würden Sie tun?» – «Ich würde zu Fuß nach Chartres gehen und es der Mutter Gottes anvertrauen», war seine Antwort.¹⁷

Im zweiten Poem arbeitet ein Holzfäller im gefrorenen Wald, Eiszapfen am Bart, und denkt an seine drei Kinder: zwei Buben, zwölf und sieben und die neunjährige Tochter – das Alter der Kinder Péguys:

So ist das Mädchen in der Mitte.
Wie es sich ziemt.
Seine drei Kinder, die so schrecklich wachsen.
Wenn sie nur nicht krank sind.



Und dann erinnert er sich, wie er die Kinder «dem ganz besonderen Schutz der Mutter Gottes anheimgestellt» hat, als sie krank waren, die Eltern schlotternd vor schrecklicher und entsetzlicher Angst. Da er «nicht leben» konnte «mit Kindern, die krank sind», hat er «einen Streich vollführt (einen Handstreich)» und sie der Mutter in die Arme gelegt, «deren Arme schon so vollgeladen sind» mit den Schmerzen derer, deren Sünden ihr Sohn übernommen hat.

Péguy entschließt sich, seiner Figur zu folgen und zu tun, was er geschrieben hat. Nachdem er die Wallfahrt gelobt hat, gesundet das Kind. Im Juni erfüllt er sein Gelübde, in Begleitung eines dazu beorderten Freundes. Halévy zitiert aus einem Brief an Joseph Lotte, ein Vierteljahr später, er habe gespürt, dass es ernst war:

Ich mußte ein Gelübde machen. Betrachte das vor allem nicht als Spaß. Ich habe eine Wallfahrt nach Chartres gemacht. Ich stamme aus de Beauce. Chartres ist meine Kathedrale. Ich habe keinerlei Training. Ich habe 144 Kilometer in drei Tagen zurückgelegt. Ach, mein Lieber, die Kreuzzüge waren leicht dagegen. Es ist klar, daß wir Menschen von heute als erste bereit gewesen wären, nach Jerusalem aufzubrechen und daß wir unterwegs gestorben wären. In einem Graben sterben, das ist nichts. Mir ist wirklich klar geworden, daß das damals nichts war. Wir machten etwas Schwierigeres. Man sieht den Glockenturm von Chartres aus siebzehn Kilometer Entfernung auf der Ebene. Von Zeit zu Zeit verschwindet er hinter einer Bodenwelle, einer Waldzeile. Was das eine Begeisterung, als ich ihn sah! Ich fühlte nichts mehr, weder Ermüdung noch meine Füße.¹⁸

ANMERKUNGEN

¹ Aus dem Vorwort zu Charles PÉGUY, *Wir stehen alle an der Front*. Eine Prosa-Auswahl von Hans Urs von BALTHASAR, Einsiedeln 1952, 7f.

² Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Zweiter Band: Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, 769–880 (zitiert als B und Seitenzahl). Zudem: Elsbeth GREMMINGER, *Péguy. Vom Sozialismus zur christlichen Weltanschauung*, Olten 1949. Zu Pie DUPLOYÉ, *Die religiöse Botschaft Charles Péguy's*, Freiburg 1970, siehe meine Rezension in: *StdZ* 187 (1971) 430–431. Schließlich Daniel HALÉVY, *Charles Péguy. Leben und Werk*, München 1960.

³ GREMMINGER, Péguy (s. Anm. 2), 32f.

⁴ Eigene Übersetzung nach: Charles PEGUY, *Œuvres poétique complètes*, Pleiade 1941, 1204f.

⁵ BALTHASAR, *Herrlichkeit* (s. Anm. 2), 803.

⁶ Ebd., 783f.

⁷ Vgl. ebd., 786f.

⁸ GREMMINGER, Péguy (s. Anm. 2), 36.

⁹ Ebd., 40.

¹⁰ Ebd., 64.

¹¹ Ebd., 67.

¹² BALTHASAR, Herrlichkeit (s. Anm. 2), 791.

¹³ PÉGUY, Wir stehen alle (s. Anm. 1), 83–91: «Zwei Wege der Menschwerdung». Vgl. BALTHASAR, Herrlichkeit (s. Anm. 2), 801.

¹⁴ Ebd., 788.

¹⁵ *Lexikon der christlichen Ikonographie* (LCI – Sonderausgabe), Rom – Freiburg u. a. 1990, 1, 577.

¹⁶ HALÉVY, Charles Péguy (s. Anm. 2), 229.

¹⁷ Ebd., 253.

¹⁸ Ebd., 254.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

CHRISTLICHE VERSUS NEUPLATONISCHE MYSTIK

Dionysius Areopagita in der Deutung Edith Steins

1. Zur Methodik der Mystik-Forschung

Perennialismus: Mystik als subjektive, interkulturell gleichbleibende Erfahrung

Im Anschluss an den bekannten Mystik-Forscher Alois M. Haas lassen sich zwei große methodische Ansätze der Mystik-Forschung unterscheiden: der perennialistische und der kontextualistische Ansatz.¹ Perennialismus – abgeleitet von *perennis* = die Zeit übergreifend – setzt voraus, Erfahrungen von Mystikern quer durch Zeiten und Kulturen seien unmittelbar auf einen gemeinsamen Inhalt bezogen und von dorthin vergleichbar, aufgrund «einer transkulturellen, homogenen, mit einer kleinen Anzahl von Kernbestimmungen ausgestatteten transzendenten Erfahrung».² Begründbar sei dies durch Ergebnisse der empirischen Psychologie, ohne die Notwendigkeit philologischer und historischer Forschung. Messbar sind etwa Gehirnströme während einer Ekstase oder während einer Versunkenheit in Meditation; solche Messungen ergeben Muster (Alpha-, Beta-, Gamma- und Theta-Wellen), die den Gehirnströmen im Tiefschlaf ähneln, aber nicht einfach mit ihnen übereinstimmen.

Bei dieser methodischen Erfassung ist einzig das Subjekt der Erfahrung betrachtet, das «Objekt» bleibt jedoch außerhalb der Analyse. Als Vordenker dieser Richtung kann Karl Jaspers gelten, der die mystische Erfahrung als nicht objektivierbar betrachtete: «Daher ist alles Mystische nie als Inhalt, sondern nur als Erlebnis, d. h. subjektiv und ohne den eigentlichen, nur im Erlebnis greifbaren Sinn rational zu bestimmen.»³ Solcherart «Erlebnis»-Theorie führt zu der Behauptung, Mystik sei zeitübergreifend als *Verschmel-*

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, ist em. Professorin für Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden und Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

zung des Erlebenden mit seinem Erlebnis zu bestimmen, also nur von der Psychologie des Betroffenen her greifbar oder wissenschaftlich zugänglich.

Unterschiede in der Beschreibung dieser Verschmelzung gelten in der Perennialismus-Theorie als spätere Hinzufügungen: entweder vom Erlebenden selbst im Rahmen seiner Kultur oder von dieser Kultur oder den Zweit-Interpreten selbst. Das eigentliche seelische Geschehen werde damit aber «überschrieben» und sei aus dieser «Übersetzung» erst zu rekonstruieren.

Kontextualismus: Mystik als objektivierbare Erfahrung in einem kulturellen Hintergrundsystem

Umgekehrt lautet die These des Kontextualismus, mystische Erfahrung sei keineswegs immer derselbe Verschmelzungsvorgang innerpsychischer Art, sondern sei bedingt durch die Person und ihr kulturelles Umfeld. «Das kontextualistische Paradigma hält grundsätzlich alle Erfahrungen – religiöse, säkulare, künstlerische, also auch mystische – für das Ergebnis einer durch Begriffe, Kategorien, Glaubenshaltungen und linguistische Hintergründe geformten, gestalteten, vermittelten und konstruierten Kultur, welche das Subjekt an sie heranträgt.»⁴ Oder: «Ohne kontextuelle Einordnung lässt sich über Erfahrungen – und mögen sie sich auf Erfahrungen des absoluten Nichts im Sinn zen-buddhistischer Meditationspraktiken beziehen – überhaupt nicht reden.»⁵ Erfahren ist von der Deutung des Erfahrenen nicht zu trennen; es gibt keine vorsprachliche, vorkulturelle, vorreflexe Mystik, gleichsam nur als psychische Überschwemmung. Schon dass Erfahren sich versprachlichen lässt, weist logischerweise darauf hin, dass es schon während des Erfahrens selbst nicht unbeurteilt bleibt. Mystik muss sogar umgekehrt dahin gelesen werden, dass sie nur in einem vorhandenen kulturellen Umfeld zum Tragen kommt und zu Sprache und Auslegung gelangt, was heißt, dass sie nicht unverständliches Gestammel, sondern mitteilbar, verstehbar bleibt. Damit ergeben sich auch Kriterien der Beurteilung durch Dritte: nämlich das Subjekt wie das Objekt des mystischen Geschehens deutlicher zu umreißen.⁶ Das Objekt ist unterscheidbar von der subjektiven Psyche des Erlebenden, auch wenn beide «unablösbar»⁷ aufeinander bezogen bleiben. Als Begriff für diesen Vorgang bietet sich daher nicht Verschmelzung, sondern *Begegnung* an, nicht: «Ich bin du», sondern: «Ich bin dein.»

So ist am mystischen Erfahren – gemäß dem Kontextualismus – nicht einzig das Individuum, sondern auch die kulturell-religiöse Gemeinschaft beteiligt und wird mindestens mittelbar Adressat der empfangenen Botschaft. Daher bilden deren heilige Texte ein «Hintergrundsystem», aus dem der Mystiker zehrt und in das er seine Erfahrung wieder einspeist. «Eine Interpretation mystischer Texte im Christentum ist nur dann sinnvoll, wenn

darin die Subjektivität der Erfahrung in einen benennbaren Spannungsbezug zur kirchlichen Wahrnehmung der Hl. Schrift tritt und wenn sich der Mehrwert dieser Erfahrung in Richtung auf einen *theologischen* Sinn hin ausdeuten lässt.»⁸ Schon aus dem Grund ist es für den kontextualistischen Ansatz sinnlos, Mystik und Institution des Glaubens gegeneinander auszuspielen; im Gegenteil erhält eine mystische Mitteilung ihren eigentlichen Rang durch ihre Einbettung in Theologie.

Es sei auf ein großes Beispiel im Rahmen der zwei konträren Ansätze der Mystik-Forschung hingewiesen, auf Martin Buber (1878–1965).⁹ In seinem Werk *Ekstatische Konfessionen* (1909) vertrat er den Perennialismus, während er in dem nur sieben Jahre später entstehenden Werk *Ich und Du*, konzipiert im Ersten Weltkrieg und veröffentlicht 1923, im Kontext des wiedergewonnenen Judentums die Verschmelzungsmystik verwirft. Buber als intellektueller «Konvertit» von der einen zur anderen Seite verbot daher auch die weitere Veröffentlichung der *Ekstatischen Konfessionen*, weil er die Kriterien seiner dortigen Auswahl endgültig verurteilte.¹⁰ Darin standen Sätze wie: «Ist nicht das Erlebnis des Ekstatikers ein Sinnbild des Uerlebnisses des Weltgeistes? Ist nicht beides ein Erlebnis? Wir horchen in uns hinein – und wissen nicht, welches Meeres Rauschen wir hören.»¹¹ In dem Hauptwerk *Ich und Du* bezieht sich Buber kritisch auf seine damalige Indifferenz, mit der er Texte aus den Upanischaden, Platon, Jesus, der Mystik von Helfta, dem Judentum etc. unterscheidungslos zusammentrug, um entgegenzuhalten: «Die klare und feste Struktur des Ich-Du-Verhältnisses, jedem vertraut, der ein unbefangenes Herz und den Mut hat, es einzusetzen, ist nicht mystischer Natur»¹² – statt Mystik wird ihm also Dialogik, Begegnung zum entscheidenden Leitstern. Darin gehe es «um ein Aufgeben nicht etwa des Ich, wie die Mystik zumeist meint; das Ich ist wie zu jeder Beziehung so auch zur höchsten unerlässlich, da sie nur zwischen Ich und Du geschehen kann»¹³. «Was der Ekstatiker Einung nennt, das ist die verzückende Dynamik der Beziehung. [...] Der Mensch kann, zur Einheit gesammelt, zur nun erst vollkommen geratenden Begegnung mit dem Geheimnis und Heil ausgehn.»¹⁴ Dabei werde ihm auch Welt nicht verloren, vielmehr neu geschenkt, neu zugänglich – gerade unterscheidend zu östlichen Konzepten einer Welt des flüchtigen, irritierenden Scheins. «Denn wer diesem [göttlichen Anruf] sich darbringt [...], dem weihen und heiligen sich alle Dinge, in seinem Verkehr mit ihnen bekundet sich göttliche Gegenwart, und alles ist unsterblich.»¹⁵

Buber setzt mithin auf die bleibende, geradezu beseligende Differenz zwischen dem Subjekt und dem sich zeigenden «Korrelat» der mystischen Erfahrung und ist so selbst ein Beispiel für eine Mystik-Theorie vor dem Hintergrund jüdischer und, darf man hinzufügen, christlicher Schriftauslegung.

2. Dionysius Areopagita in der Freilegung Edith Steins

Symbolisch-positive und negative Theologie

Als Frucht der methodischen Vorüberlegung lässt sich gerade mit Hilfe der Phänomenologie Edith Steins zeigen, wie sie bei zwei großen Arbeiten über mystische Lehrer des Christentums, die sie in ihren letzten Lebensjahren 1940–42 schrieb, offensichtlich kontextualistisch vorgeht. Das bedeutet im Einzelnen, dass sie jeweils ausführliche geschichtliche und philologische Studien zum Umfeld dieser Autoren vornimmt, bevor sie Kriterien des je Eigenen, des «Wesens» der untersuchten Mystik herausarbeitet.

Als Vorstudie zu einer Auftragsarbeit über Johannes vom Kreuz, die zu ihrem letzten Werk *Kreuzeswissenschaft* (1942) führt, vertieft sich Stein in den geheimnisvollen, vermutlich syrischen Autor des 5. Jahrhunderts, Dionysius Areopagita. Im Vorfeld unternahm sie die vollständige Übersetzung des – 2003 erstmals veröffentlichten – *corpus Dionysiacum*. Die daraus erwachsene dichte Studie *Wege der Gotteserkenntnis* (1940/41; Verweis mit Seitenzahl in Klammer)¹⁶ zeigt eine phänomenologische Fassung des Gottesgedankens, die über die Onto-Theologie des höchsten Seins hinausgeht. Denn statt der Ähnlichkeit des endlichen mit dem ewigen Sein wird nun die je größere Unähnlichkeit betrachtet, die Scheidung des Nichtvergleichbaren vollzogen. Stein setzt mit einer Unterscheidung von Gott und Welt ein und zugleich mit der unlösbaren Beziehung des Unterschiedenen aufeinander.

Als hermeneutischen Schlüssel zu Dionysius wählt Stein das Wort des Predigers (Koh 1, 7b): «Zu dem Ort, wovon die Flüsse ausgehen, kehren sie zurück, um wiederum zu fließen.» (25) Dies deutet sie in doppelter Hinsicht: als *Gabe* des Ausgang alles Seienden von Gott; zum zweiten als *Aufgabe* der Rückführung alles Geschaffenen zum Schöpfer. Damit ist sowohl eine Ordnung des Seins ausgesprochen, als auch eine Ordnung des Tuns oder des Ethos. Denn die Aufgabe der Rückführung ist dem Menschen zugewiesen: Sie übersteigt die vernunftlosen und leblosen Geschöpfe.

So wird die Spannung von Ausgang und Rückkehr aufrechterhalten und keineswegs nur ein gesetzmäßiges oder bewusstloses Kreisen des Stromes vorausgesetzt, wie es neuplatonische Modelle anderwärts durchaus nahelegen. Vielmehr ist im Gesamtkreis ein Verfehlen und Versäumen der Rückkehr möglich. Das liegt daran, dass der Ursprung, von dem das Ausgehen und Zurückstreben seine Bewegung erhält, als Person gefasst ist und als Person in seiner eigenen, nicht-kausalen Freiheit steht, die in den Ordnungen des Geschaffenen nicht aufgeht. Er ist Urheber, nicht Ursache. So entwickelt Dionysius die Stufen der geschöpflichen Aufwärtsbewegung in ihrer unterschiedlichen Wertigkeit ebenso wie in ihrem Misslingen. Er

unterscheidet dabei erkenntnistheoretisch die *positive*, die *negative* und die *mystische* Theologie als Weisen der Näherung an das Ziel. Dabei meint «Theologie» nicht Wissen *über* Gott, sondern das Sprechen Gottes von sich selbst, mittelbar durch die Theologen als die Künder, die seine Offenbarung als Kunde weiterzugeben haben. Daraus ergibt sich eine Gegenläufigkeit zum positiv logischen Sprechen: «Aber je höher die Erkenntnis ist, desto dunkler und geheimnisvoller ist sie, desto weniger ist es möglich, sie in Worte zu fassen. Der Aufstieg zu Gott ist ein Aufstieg ins Dunkel und Schweigen.» (27) Positive Theologie ist dem gegenüber durchaus wortreich, weil sie die Vielfalt des Kreatürlichen in die Rede über Gott einbezieht. Sie ist «Unterschieds-Theologie» und, so eigenartig es klingt, wenig schwierig: Sie beginnt mit der Betrachtung der Sinnenwelt und arbeitet sich über die Verwandtschaft des vielfältig Geschaffenen zu dem in sich Selbigen vor, hat also den methodischen Vorzug der Anschaulichkeit. Die Schöpfung selbst «spricht» ja in ihren Geschöpfen unmittelbar eine Gottesbeziehung aus.

Dagegen wird die negative «*Einheits-Theologie*» (28) in eine ungeheure Anspannung des Geistes geraten: «Je einfacher der Gegenstand ist – und er ist um so einfacher, je geistiger er ist –, desto mehr kann mit einem Blick umspannt werden: mit einem *geistigen* Blick, zu dem der Geist sich kraftvoller zusammenfassen muss als bei Betrachtung der Sinnenwelt, und desto mehr lässt sich mit kurzen Worten sagen.» (28) Negative Theologie wird wortarm, weil sie die Worte aufgibt, die zur Bezeichnung Gottes aus der Schöpfung aufsteigen. Sie setzt Nein und Abstand zwischen Gott und Schöpfung: «um auf jeder Stufe festzustellen, dass der Schöpfer hier nicht zu finden ist» (28f). So betreibt sie äußerlich gesehen das Geschäft der Entleerung und Verarmung und hat in dieser Aufgabe zwar die ganze Anstrengung der positiven Theologie einzubegreifen, muss sie aber durch den Ernst und die Geduld des Negativen übersteigen. Die schwierigste Stufe ist die letztmögliche: «Sie muss schließlich sich selbst aufheben, da die Verneinung Ihn so wenig trifft wie die Behauptung. Und wenn wir von dem, was nach Ihm kommt, etwas behaupten oder verneinen, so setzen wir Ihn weder noch leugnen wir Ihn; denn Er ist über jeder Setzung als die vollkommene und einzige Ursache aller Dinge und über jeder Verneinung als die Überlegenheit des über allem einfach Abgelösten und jenseits von allem.» (29)

Stein betont, Thomas von Aquin habe positive wie negative Theologie angewendet. Doch wird Dionysius Areopagita über diese komplementäre Möglichkeit hinaus ein Drittes leisten, das im systematischen Auf- und Abstieg – positiv oder negativ – nicht aufgeht und in seiner Abruptheit die thomasische Analogie auf die Seite setzt. Die *mystische* Theologie wird «beim Eintauchen in die Dunkelheit über allen Verstand, nicht nur Wortkargheit, sondern vollständige Wortlosigkeit und Verständnislosigkeit treffen» (28). Dies ist nicht der Gipfel des Negativen, sondern ganz umgekehrt:

die Entschleierung der Geheimnisse Gottes, die eigentliche Rückkehr in Anfang und Ziel. Zugleich verbleiben die Geheimnisse in ihrer «Undurchdringlichkeit» (29). Dieser Widerspruch darf nicht nur behauptet, er muss theoretisch aufgehellt werden.

Stein bemüht sich zunächst um die unterste Stufe: die Verstehbarkeit der positiven Theologie als erste Näherung an das Gottesproblem. Diese Stufe nennt Dionysius Areopagita «symbolische Theologie», weil sie über Symbole das unanschauliche Wesen Gottes in die Anschauung hebt. Hier treten die aus den beiden Testamenten bekannten Bilder für Gott auf, die das Irdische in seiner Durchsicht auf das Göttliche nutzen: etwa Feuer als Darstellung der Weisheit (32). Diese gewohnte Übertragung lässt Stein jedoch fragen, ob nicht der Sprecher das Urbild kennen müsse, auf das hin er die Welt zu einer Durchsicht auf Gott hin formt (38). Ist nicht die Kenntnis Gottes vorausgesetzt, um die gewöhnliche Welt wirklich auf ihn hin zu öffnen? Wie aber wäre seine Kenntnis möglich?

Eben hier setzt die Spannung ein, welche den Aufstieg der unterschiedlichen Theologien zu Gott kompliziert und in die Gefahr des Misslingens bringt. In der Tat tastet sich die positive Theologie nach oben anhand der Fingerzeige dieser Welt auf «ein sinnvolles Ganzes, das zu uns «spricht» mit tausend Stimmen, das als Ganzes und in jedem seiner Teile sich uns offenbart und doch immer ein Geheimnis bleibt. Eben diese Welt ist es, die mit allem, was sie offenbart und was sie verbirgt, noch über sich selbst als Ganzes hinausweist auf Den, der sich durch sie «geheimnisvoll offenbart.» (40) Damit wird die ganze Schöpfung zur symbolischen Theologie. (41) Die Frage kommt jedoch zwingend, weshalb diese Durchsicht auf Gott in den Bildern seiner Schöpfung unscharf und missverständlich ist. So gibt die symbolische Theologie nur auf den ersten Blick eine Antwort; auf den zweiten Blick tritt die Frage nach der Kenntnis des Urbildes umso dringlicher hervor.

Eine weitere klassische Antwort wäre der Glaube als Kenntlichmachung Gottes. Glaube wird von Stein als Festhalten an der Selbstmitteilung Gottes durch das Wort bestimmt. (43) Der Glaube jedoch hat in gewissem Sinne den «Nachteil» einer «*dunkle(n)* Erkenntnis, sofern die Überzeugung, die er einschließt, sich nicht auf Einsicht in die gläubig angenommene Wahrheit gründet» (43). Glaube gewährt eine Art Kredit auf das persönlich noch nicht Erlebte – so ist er nicht eigentlich blind, eher wagend. Auch hier bleibt aber das Urbild nur ein Porträt mit all den unlebendigen Konturen, die der Glaubende annimmt, ohne sie in Leben verwandeln zu können.

Mystische Theologie: Sich-Finden-Lassen und Sich-Entziehen Gottes

Ans Ende der Verweiskette setzt der Areopagit in der Deutung Steins nun den Lebendigen selbst, der in die Erfahrung wenigstens einiger eingehen

muss – sonst hängen die biblische Offenbarung, aber auch die verschleierte Abbildlichkeit der Schöpfung in der Luft. Nur von diesem brennenden Mittelpunkt aus bekommt das Vorläufige Richtung und Sinn, selbst wenn das Feuer der Mitte sich nur durch Boten zum Ausdruck bringt. Am Ursprung und Ausgang aller Bilder müssen sich *zwei* begegnen, sonst bleibt das symbolische Reden willkürlich: einmal der Urlebendige als der Erkannte selbst und zum zweiten der Erkennende. Stein nimmt sogar an, auch ein Unwissender könne werkzeuglich in den Brennpunkt solcher Begegnung treten: so Kajaphas im Hohen Rat mit seinem Satz, es sei besser, dass ein Mensch für das Volk sterbe. (44f) Die eigentliche, von Stein als Kern der Mystik bestimmte «Begegnung mit Gott von Person zu Person» (46) ist jedoch normalerweise von wirksamer Bewusstheit der Beziehung begleitet. Sie ist unabdingbare Voraussetzung des symbolischen Redens: Der wirkliche, der unbedingte Gott muss selbst erfahren und bezeugt sein. Wie diese Erfahrung mitgeteilt wird, bleibt dahingestellt, aber dass sie mitgeteilt werden muss, nimmt Stein als zum Charakter der Begegnung gehörig an. Die Begegnung erlaubt dabei eine gewisse Freiheit der Formung, die unterschiedliche Früchte präsentieren kann: «Die göttliche Wahrheit kann ihm (dem Mystiker) als rein geistige aufleuchten, ohne dass er Worte hört oder etwas sieht. Und es kann ihm selbst überlassen bleiben, in welche Worte er das kleidet, was er sagen soll. Vernimmt er in Worten, was ihm offenbart wird, oder wird ihm ein Bild gezeigt, so ist es wiederum möglich, dass er Bild und Wort nur weiterzugeben hat, ohne sie selbst zu verstehen. Es kann ihm aber auch der geistige Sinn erschlossen werden, durch innere Erleuchtung oder durch beigefügte erklärende Worte.» (47)

Dieser Brennpunkt ist der mystischen Theologie eigen, die schlichter die persönliche Begegnung mit dem Herrn heißt. (47) Bis es dazu kommt, sind Übergänge und Zwischenstufen möglich, nicht aber notwendig. Treten solche Zwischenstufen auf, dann sind sie wiederum dialogisch: Gott offenbart sich immer reicher und tiefer, der Mensch vollzieht die immer restlosere Übergabe. (47f) In beiden Fällen wird die gegenseitige Anziehung zur Hingabe; Erkenntnis geht in Flammen der Liebe auf. Stein spricht von der letzten Stufe der persönlichen Begegnung als einer Unendlichkeit von Erfüllung: Sie erschöpft sich nicht in der Begegnung, sondern kennt die Stufe eines «seligen Schauens», das nicht in dieser Welt stattfindet. Dabei wäre sogar zu fragen, ob es nicht auch hierin noch eine Steigerung gäbe, weil ja Gott sich selbst in einer uns unzugänglichen Weise schaue. (48)

Wenn die übernatürliche Gotteserfahrung ausfällt, fehlen Ausgang wie Ziel des von Dionysius Areopagita benannten Kreislaufs der geschaffenen Dinge. Bricht die übernatürliche Gotteserfahrung aber ein, dann trägt sie ein Ungeheures an sich: den ausdrücklichen «Charakter einer inneren Erschütterung und Umwandlung» (49), der Begnadung. Dieser verhüllte Satz

mag in seiner vorsichtigen Formulierung auf Steins eigene Bekehrung von 1921 hindeuten.

Solange der Glaube nur das mittelbare, nicht aber das wirkliche Angesicht Gottes kennt, steht er unter dem schweren Gesetz, «weitgehend ein leeres, erlebnismäßig unwirksames Erfassen des Wortsinnes [zu] sein» (50). Wenn das Licht des Gegenübers aufleuchtet, ist freilich der Weg zur höchsten Erhebung frei. Theologie kann in dieser «Richtung dahinführen», sie kann aber nicht die «Einigung mit dem Einen» erzwingen. (51) Das Verhältnis von «Intention» und «Erfüllung» bleibt als Spannung in die Theologie eingetragen. Doch ist sie verpflichtet, die Begegnung so vorzubereiten, dass letztlich ein «Wiedererkennen» und nicht nur ein Erkennen Gottes stattfindet. (52)

Zu dieser Unsicherheit über den Ausgang des Weges kommt die Last persönlicher Blindheit (53), über deren Schuld oder Schuldlosigkeit Stein im Einzelnen nicht handelt. Der Wirklichkeit gerecht wird man aber nur, wenn die Möglichkeit der Verblendung einbezogen und nicht von Anfang an aus der Spannung, die sich zwischen Mensch und Gott aufbaut, harmonisierend ausgewiesen wird. Die Wahrheit leuchtet durch Schleier so hindurch, dass man sich ihr absichtlich verschließen, nicht nur irrtümlich fehlgehen kann. Denn in Gott wird nicht nur eine Ordnung des Seins und eine sich der Erkenntnis abgestuft mitteilende Intensität sichtbar. Wäre dies im neuplatonischen Sinn der Emanationen, also der von ihm gleichsam natürlichen Abstrahlungen seines Lebens der Fall, so wäre der Mensch entschuldigt, der für einen solchen Strahl aus der Ferne nur mäßig empfänglich sein kann. Das theologische Spiel des Dionysius Areopagita ist aber reizvoller, persönlicher. Gott entzieht sich aus Lust, sich finden zu lassen. «Er will also zunächst einmal gesucht werden.» (54) In solchen Sätzen ist aufs Einfachste verdichtet die ganze Dramatik göttlicher und menschlicher Beziehung enthalten. Statt einer naturhaften Emanation, die auch über der Selbstmitteilung Gottes walten könnte, entwirft der Areopagit die Freiheit und also Geschichtlichkeit des göttlich-menschlichen Spieles – mit dem Risiko, dass dieses Spiel den menschlichen Partner nicht entzündet, nicht zum Suchen reizt. Anstelle des Lebendigen, der zum Zwiegespräch auffordert, sucht man Selbstbestätigungen oder sogar Anklagen, weil das Leben nicht gefunden wird, ja, nicht gefunden werden will. Es gibt das Drama der beiderseitigen Enttäuschung, «wenn Gott sich vor denen zurückzieht, die der Aufforderung zum Suchen nicht nachkommen, die stumpfsinnig vor seinen Selbstbezeugungen stehenbleiben oder darin nicht Ihn suchen, sondern Mittel für ihre Zwecke, je sogar gegen Ihn. Wer das Wort Gottes nicht als *Gottes* Wort annimmt, für den wird es zum toten Wort.» (55) Enthüllung und Verhüllung, Finden und Neusuchen, Verlieren und Wiedererkennen – dieses wundervolle Spiel macht den Reiz des Hörens auf das göttliche Wort aus. «In den Para-

beln wird die göttliche Wahrheit dargeboten wie in einem verschlossenen Schrein.» (56) Für den Einzelnen heißt das, nach dem Schlüssel zu forschen; für die menschliche Gemeinschaft heißt es, ein Schlüsselamt anzuerkennen, das einem oder mehreren Ständen übertragen ist: «Und wie es verschiedene Weisen und Stufen des Verhülltseins gibt, so gibt es verschiedene Weisen und Stufen der Enthüllung, eine Abstufung der Ämter und eine Abstufung des Ausgeschlosseneins und Zugelassenwerdens.» (57)

Erst «die Selbstoffenbarung Gottes im Schweigen» (57) macht deutlich: Bevor der Mensch von Gott spricht, muss Gott gesprochen haben. «Gott ist der *Ur-Theologe* [...] Sein eigentlichstes Sprechen ist das, wovor die menschliche Sprache verstummen muss, was in keine Menschenworte eingeht, auch in keine Bildersprache. Es ist ein Ergreifen dessen, an den es ergeht, und verlangt als Bedingung des Vernehmens die persönliche Übergabe.» (58)

Transrationales «Spiel»: henosis (Einswerdung) im Über-Einen

Steins Würdigung des Areopagiten vergegenwärtigt eine schwierige und zugleich klare theologische Gedankenführung. Zur Prüfung steht der doppelte, ja antithetische Gedanke: erstens des ungeheuren Abstandes Gottes zu seinem Geschöpf, zweitens aber des langsamen Emporsteigens des geschöpflichen Geistes, der die Unbegreiflichkeit Gottes begreift, und um das Paradox zu vollenden: jenseits von allem Begreifen von ihm ergriffen wird. Diese Doppelspannung, die unauflöslicher Widerspruch scheint, entlässt die höchste Anstrengung des Denkens aus sich, die der Neuplatonismus in seinem Streben nach Einheit des Ganzen verschliffen hatte. Dionysius beharrt nämlich auf einer Kritik der Emanation, des langsamen, stufenweisen Herausströmens der Welt aus Gott. Statt dieser harmonisierenden, einheitsgeprägten Theorie vertieft er das Konzept der Geschöpflichkeit: Welt strömt nicht selbst göttlich aus Gott hervor, sie ist vielmehr geschaffen, anders als Gott, abhängig, endlich. Solche grundlegende Andersheit bedarf einer intensiven gedanklichen Rückbindung an den Ursprung. Die Rückbindung geht vom Ursprung selbst aus, da er sich zugleich als Ziel darstellt. Grund der Schöpfung ist das Freilassen des Anderen zu seiner Unterschiedenheit, ist die göttliche Liebe, nicht als Gefühl, sondern als kosmische Kraft verstanden.

Liebe will zwar Einung, aber die Einung des Unterschiedenen; sie ist gerade nicht Monolog als verkappte Selbstliebe. So zeigt sich die dramatische Bewegung der Schöpfung zwischen Ursprung und Ziel als eine Bewegung, die in unerhörtem Maße misslingen oder gelingen kann, aber nicht einfach naturgesetzlich oder schicksalhaft zwingend ist. Gott tritt nach außen, weil er sich in seine Schöpfung entäußern will. Er zieht sie an sich, «alles zusammenfassend und umfassend, alles feststellend, begründend und um-

schließend, alles unauflöslich in sich vollendend» (147) – was dennoch von der Schöpfung, dem geliebten Anderen, nicht angenommen werden muss. Zwischen Ausgang und Rückkehr also liegt die wirkliche Gefahr der Verweigerung oder auch des Unverstandes, der den Geschöpfen die Zielbewegung verunklart.

Die Antithese dieses Dramas lautet: Die Vernunft müht sich ab sowohl an dem, was ihr die Schöpfung positiv aufschließt, als auch an dem, was sich im Endlichen unbegreiflich negativ verhüllt. Sie ist einer nicht endenden Spannung ausgesetzt zwischen den Namen, die Gott sich selbst in der Schöpfung wie in der Schrift gab, und der Namenlosigkeit, die sich alle Namen durchziehend aufdrängt. Wie lässt sich mit dem «namenlosen Namen» umgehen? Wie lässt sich am «Unteilnehmbaren» teilnehmen? Wie lässt sich der Eine im Nicht-Einen überhaupt denken? Diese Fragen führen zu jener transrationalen Einsicht, die Gott «jenseits von jedem Ja und Nein», jenseits aller Gegensätze und Antithesen weiß, wenn auch nicht versteht. Das «überlichte Licht», das sich ebenso gut als Dunkelheit bezeichnen lässt, geht über alle Rede von Vielem und Einem, Unendlichem und Endlichem hinaus; es lässt sich erfahren, nicht mehr ohne Paradoxie aussprechen.

Dieser Weg darf jedoch nicht zu rasch gegangen, in seinen Entwicklungen übersprungen werden. Noch ist die Rationalität genötigt, und das macht ihre Würde aus, die endliche Schöpfung zu denken und dabei aufzudecken, dass Endliches sich nur denken lässt, weil es im Nicht-Endlichen Stand gefunden hat. Dies ist keine Mystifizierung, sondern Ergebnis des Weges der Erkenntnis. Schon die erste Wegstrecke enthält sowohl Bejahung als Verneinung, da ihre Aufgabe darin besteht, ähnliche Eigenschaften der Schöpfung mit der Ursache herauszufinden, aber der Verstand ebenso ihre Unähnlichkeit verneinend erfasst. Die Analogie zum Ursprung setzt ja gerade das Einsicht frei, dass sie die Nichtanalogie gedanklich an sich trägt.

Ferner wird der Verstand an der Grenze des Denkbaren wiederum Schritt für Schritt das bisher gewonnene Wissen, das sich eigentümlich mit Nichtwissen mischt, ablegen müssen. Solche negative Theologie bleibt ihrerseits rational: Sie besteht im klaren Eingestehen der Unwissenheit, im Verneinen und Forträumen des bisher Erkannten, in der Dunkelheit, wenn die gewonnenen Begriffe entfallen.

Der letzte Schritt ist freilich bereits mehr ein Flug als eine Bewegung: Der mystische Grund der Theologie, Gott, zieht über die negative Ausgrenzung hinweg in sich selbst hinein; dabei hebt er die bisherigen Stufen nicht auf, macht sie aber vorläufig. Er verursacht beim Überschreitenden eine Umwendung, Reinigung und Erleuchtung bis zur Angleichung: Im Ziel dieser Bewegung taucht Einswerdung auf (*henosis*), die sich schweigend vollzieht.

Dieser Aufstieg trifft nicht nur den Geist des Menschen, sondern durch ihn den ganzen Zyklus, der den Kosmos zu Gott zurückbringt. Der

Über-Eine, der sich in die Vielheit entäußert, Vielheit, die in die Über-Einheit zurückkehrt – dieser Prozess bildet die Geschichte, die Tragik, das Glück der gesamten geschöpflichen Welt. Ausgang und Rückkehr, die der Neuplatonismus ebenfalls kennt, werden hier durch den Schlüssel des menschlichen Geistes geführt, seiner Verantwortung, seinem Mittun anvertraut, letztlich aber an der Frage entschieden, ob der Geist des Menschen den Strahl einlässt, der die Bewegung auf den vollen Zyklus hin anstößt. Verschließt sich die Offenheit des Menschen, die das Irdische, vielfältig Endliche nicht sowohl annimmt wie ablegt, nicht sowohl liebt wie kraft der Liebe überwindet, so lässt sich der Kreis von Gott über die Schöpfung zu Gott nicht vollenden. Gerade das absolute Leben wünscht das relative Leben als Schlüsselstelle der Vereinigung. Wo in der neuplatonischen Harmonie des Einen letztlich das Andere unwirklich, nur als mindere Abstufung des Einen gedacht wird, wird im Entwurf des Dionysius das Andere in seiner eigenen Dignität möglich, aber gerade deswegen, weil es sich nicht selbst in seinem Abstand wie einen Raub festhält, sondern den Abstand *in der Rückkehr* zu Ursprung und Ziel wahrt. So geht es nicht um Zusammenfall des nur scheinbar Gegensätzlichen, sondern um das Aushalten der Spannung, ohne dass die Spannung zum Widerspruch zerreißt. Zugleich wird offenbar, dass das Über-Eine als Objekt des Denkens nicht in philosophische Kategorien eingeht, sie aber unvergleichlich herausfordert und befruchtet.

3. Edith Steins Nach-Denken eines Unvordenklichen

Kann Edith Stein¹⁷ nicht nur unzweifelhaft als Interpretin mystischer Texte, etwa der Teresa von Avila, des Dionysius Areopagita, des Johannes vom Kreuz angesprochen werden, sondern auch selbst als Mystikerin? Der Einwand ist zu berücksichtigen, dass sie keine eigenen mystischen Erfahrungen berichtet, jedenfalls – von ein paar Sätzen vor allem in Briefen abgesehen – solche Erfahrungen nicht ausdrücklich thematisiert. Andererseits könnte die Nachzeichnung des Dionysius Areopagita, aber auch des Johannes vom Kreuz darauf verweisen, dass unterhalb dieser Metaebene ein eigenes Erfahren verschwiegen, aber an manchem kenntlich, mitläuft.

Ein anderes aber lässt sich deutlich herausstellen. Edith Stein hat jedenfalls in phänomenologischer Reflexion aufgewiesen, dass Sprechen wie Erkennen auf einem Vorgängigen aufruhen, das sie nicht «ausleuchten» können. Vielmehr werden sie umgekehrt von ihm her in Gang gesetzt, von etwas, oder besser von jemandem, dem gegenüber sie «nächtigt» bleiben – es sei denn, der Schritt des Glaubens würde vollzogen. Aber auch er wird erst ins Licht gesetzt und setzt nicht selbst in den Radius seines Erkennens.

Edith Steins Absicht war, die griechische Seinslehre des Aristoteles, ihre biblische Vertiefung bei Thomas von Aquin, die trinitarische Relationslehre Augustins und die Phänomenologie Husserls einzubeziehen in das integrative Leitbild einer *philosophia perennis* für die mittelalterliche und die «neugeborene Philosophie des 20. Jahrhunderts»¹⁸, wie sie im Vorwort ihres Hauptwerkes *Endliches und ewiges Sein* (1936/37) schreibt. Die Begegnung dieser verschiedenen Intelligenzen mit theologischen Vorgaben zeigt Größe und Grenze des philosophischen Denkens gleichermaßen. Die Tiefe der Wahrheit des geschaffenen Seins, je mehr man sich ihr denkend anvertraut, lässt alle Polemik zwischen den vorchristlichen, auch agnostischen, und den gläubigen Positionen schwinden. Weder Begriffe noch Bilder schöpfen die wirkliche Größe Gottes aus, sie weiten vielmehr den Raum für das Gespräch über ihn – und mit ihm. Das von ihm verliehene Sein zeigt sich selbst in seinem Bedeutungsreichtum und lässt in seiner Stufung erkennen, dass es sich jeweils anders und aufsteigend «höher» verwirklicht: vom Unbelebten zum Belebten, über Pflanze und Tier bis zu jenem Wesen, das über Freiheit und Selbstbewusstsein verfügt: dem Menschen. Dieses immer lebendigere, freiere, nach außen und innen aufgetane Sein ist nicht wertfrei: Es gibt keine wertlosen Dinge in der Schöpfung, einfach weil sie – wie Augustinus beobachtet – schon sind und nicht nicht-sind. Sein selbst ist schon Sinn. Umso mehr, als dem menschlichen Bewusstsein diese Sinnhaftigkeit geistig aufgeht und ihm damit Zustimmung, Dank, das Glück des Begreifens zukommt. Nicht der Mensch unterlegt den Dingen nachträglich ihren Wert: Sie sprechen ihm ihre Wertfülle selbst zu. Seine Vernunft aber ist es, der das Licht in den Phänomenen aufleuchtet als Schönheit, Wahrheit, Güte. Seine Freiheit ist es, sich dazu anerkennend, liebend zu verhalten.

Genauer: Wäre das sich sinnerfüllt Zeigende nur ein «Es», hätte es einen gewalttätigen, entmachtenden Charakter. Kommt es jedoch als «Du», eröffnet es die Möglichkeit frei schwingender Antwort, eben der Liebe. Das *Ich bin* Gottes, sein Personsein, konstituiert das antwortende Gegenüber selbst als Person und wird vom *Ich bin* des Menschen in einem ausdrücklich rezipierten Vorgang anerkannt. Person wird auf Person resonant. Liebe umfasst mehr als «Teilhabe» des Seienden am Sein. So lautet nach Stein die sinnvolle, transzendierende Antwort des Menschen auf den göttlichen Ursprung: «Sein Erkennen, Lieben und Dienen – und selige Freude im Erkennen, Lieben und Dienen –, das alles ist Empfangen und Annehmen zugleich, freie Hingabe seiner selbst in dies geschenkte Leben hinein.»¹⁹

Dass solche Sätze ein eigenes tiefes Erleben verraten, ist augenscheinlich. Dass sie aber zugleich auf gedanklicher Durchdringung und Erhellung solchen selbst wohl mystischen Erlebens aufruhen, macht sie kostbar. Philosophie wird aufgehoben, weder geleugnet noch bestätigt, vor dem Widerstand und der Größe des Letztgrundes.

ANMERKUNGEN

¹ Alois M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt 1996; DERS., *Adrienne von Speyrs Typologie der Mystik*, in: H.-U. VON BALTHASAR-STIFTUNG (Hg.), *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie*, Einsiedeln 2002, 9–30.

² HAAS, *Typologie der Mystik* (s. Anm. 1), 31.

³ Karl JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), München 1985, 85.

⁴ HAAS, *Mystik als Aussage* (s. Anm. 1), 31.

⁵ HAAS, *Typologie der Mystik* (s. Anm. 1), 12.

⁶ Ebd., 9, erläutert Haas in diesem Sinne auch Adrienne von Speyrs Nachlasswerk *Das Wort und die Mystik* mit den beiden Untertiteln *Subjektive Mystik* und *Objektive Mystik* als eine mögliche Typologie.

⁷ HAAS, *Mystik als Aussage* (s. Anm. 1), 35.

⁸ HAAS, *Typologie der Mystik* (s. Anm. 1), 15.

⁹ Vgl. Gerhard WEHR, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1991.

¹⁰ Hans-Joachim WERNER, *Martin Buber. Einführungen*, Frankfurt 1994, 7, verweist auf Bubers Warnung vor einer unspezifischen «Einungsmystik».

¹¹ Martin BUBER, *Ekstatische Konfessionen*, Heidelberg 1984, XXXVIII.

¹² Martin BUBER, *Nachwort* (1957), in: DERS., *Ich und Du*, Stuttgart 1995, 124.

¹³ Ebd., 74.

¹⁴ Ebd., 82.

¹⁵ Martin BUBER, *Einsichten*, Wiesbaden 1953, 28.

¹⁶ ESGA 17, bearb. u. eingel. v. Beate BECKMANN und Viki RANFF, Freiburg 2003; Wege der Gotteserkenntnis: 22–76; Übersetzungen: 86–277.

¹⁷ Vgl. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, «Unerbittliches Licht». *Versuche zur Philosophie und Mystik Edith Steins*, Dresden, 2015.

¹⁸ Edith STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, 15.

¹⁹ Ebd., 316.

MYSTIK ALS ERFAHRENES LEBEN UND DENKEN

Ein Gespräch mit Elmar Salmann OSB

ANDREAS BIERINGER: Elmar Salmann, Sie haben sich in Rom jahrelang mit der Beziehung von «Philosophie und Mystik» beschäftigt. Woher kam dieses Interesse, wie hat es Ihre Theologie beeinflusst?

ELMAR SALMANN: Vermutlich liegen die Wurzeln dieses Interesses in meiner Kindheit und Jugend. Mich hat schon immer das Raumerlebnis von Kirchen interessiert. Auch begannen in meiner Jugend die Predigten nicht mit «Liebe Brüder und Schwestern» sondern mit «Andächtige im Herrn Versammelte», das gefiel mir ausnehmend. Andächtig sich erinnern, versammelt, gesammelt, im Raum Gottes sein, das schien mir plausibel. Dann kam im Studium meine Faszination für die Trinität hinzu: Gott selbst ist nicht nur Einheit, sondern auch Differenz, Distanz und Gegenseitigkeit. Von dieser Optik her entdeckte ich dann eine mystische Grundierung in der Philosophiegeschichte – von Platon über Plotin, Cusanus, den Deutschen Idealismus bis hin zu Heidegger und Wittgenstein. Im Noviziat schließlich las ich alle großen Texte der christlichen Mystik von Origenes bis Teilhard de Chardin. In meiner Theologie hat diese Lektüre später viele Fragen ausgelöst: Welche Erfahrungen bringen den Menschen dazu, Gott, Schöpfung, Erlösung und Gnade zu denken, zu fühlen und Spuren davon im Alltag zu suchen?

BIERINGER: Wie prägt Ihre Lebensform als Mönch den Zugang zur Mystik? Steht man als Mönch der Mystik besonders nahe?

SALMANN: Zunächst ist das Mönchische natürlich etwas Objektives, Liturgisches, Sakramentales und Aszetisches. Aber im Wiederkauen, im Singen der Texte, im täglichen Wiederholen der selben Gesten, Gebärden und Worte entsteht eine Tiefendimension. Daraus kann natürlich auch eine falsche

ELMAR SALMANN OSB, geb. 1948, ist em. Professor für Philosophie und Systematische Theologie an den päpstlichen Universitäten Sant'Anselmo und Gregoriana in Rom.

ANDREAS BIERINGER, geb. 1982, Studium der Theologie und Germanistik an den Universitäten Wien und Salzburg, seit September 2014 Professor für kath. Theologie an der Pädagogischen Hochschule Niederösterreich in Baden b. Wien. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

Routine und Mechanik werden. Will man dem Rhythmus des mönchischen Lebens fruchtbar standhalten, wird man die Texte so tief neu lesen müssen, um mit der Gegenwart Gottes in diesen Wirklichkeiten in Kontakt zu kommen. Ich selber habe das Bedürfnis gespürt, die psychologisch-subjektive Seite dieses Erfahrens zu verstärken, indem ich mich intensiver mit der Geschichte und Wirklichkeit des Mystischen beschäftigt habe. Einen solchen Weg geht man nicht ohne eine tiefe Anziehung von etwas oder der Fähigkeit zur Andacht, zur Frömmigkeit, zum Gott-Inne-Sein, sich gerne im Raum der Geheimnisse des Kirchlichen zu bewegen. Man kann wahrscheinlich ein monastisches Leben auf Dauer nicht gut und fruchtbar aushalten, ohne seinen Sinn für diese Wirklichkeit zu vertiefen.

BIERINGER: Wenn das Stichwort «Mystik» fällt, denken vielen an Karl Rahners Diktum: «Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.» Wie kann man dieses Zitat - mehr als 40 Jahre nach seiner Entstehung - deuten? Wie steht es um das Verhältnis von Mystik und Alltagspiritualität heute?

SALMANN: Wahrscheinlich ist es noch dringlicher geworden, denn das Moralische, Dogmatische und Historische am Christentum verblasst immer mehr. Deswegen stellt sich heute die Frage, wie überhaupt ein Zugang zum Christentum möglich ist. Die mystischen Dimensionen liegen hier immer noch am nächsten. Der Mensch kann wahrscheinlich nicht ganz ohne mystische Erfahrungen existieren. Da gibt es die Naturmystik, die musikalische Erfahrung, da sind Erfahrungen des Gelingens, des Glückens, des Unheimlichen, des Tragenden. Alles was ich gerne mit «vita passiva» bezeichne. Jeder Mensch erfährt, dass er sich selbst vorgegeben, ja vorgesetzt ist. Ich bin mir geboren, mir zugespielt, mir zugehört, etwas umfasst mich, umgreift mich und unterfängt mich, etwas erleuchtet mich, inspiriert mich, ich weiß mich im Tiefen anerkannt, aber auch angegangen und ausgesetzt. Das sind elementare Alltagserfahrungen, die sich schnell zum Mystischen hin erschließen lassen – auch wenn diese Erfahrungen meist anonym bleiben. Zugleich ist aber auch das Dunkel da, das Sich-Entziehende, das Unterbrechende, das, was ich nicht fassen kann. Aber es gibt auch Erfahrungen des Geborgenseins, der Fassung und Rahmung, auf die man im Unglück wie im Glück zurückgreift. All das sind kleine Spuren des Mystischen im Alltag, die heute wahrscheinlich einer der wenigen Zugänge zur Religion sind.

BIERINGER: Im Unterschied zu vielen anderen Begriffen der Theologie ist Mystik positiv besetzt, man könnte auch von einer seit längerem anhaltenden Modeerscheinung sprechen. Wie genau definieren Sie christliche Mystik, auch in Abgrenzung zu pantheistischen oder esoterischen «Mystiken»?

SALMANN: Zunächst einmal grenze ich nicht ab, sondern ordne zu und verbinde. Wenn Mystik aus Alltagserfahrungen entsteht, wenn es das Ankommen eines Umfassenden ist, das mich ergreift, und ich erfahre, dass ich

gemocht und gelitten bin, dass ich in einem Raum beheimatet bin, den ich nicht geschaffen habe, dass mir etwas glückt, dass etwas mein Leben durchkreuzt, dass ich aufatmen kann in einem größeren Zusammenhang, dann sind solche Formen pneumatischer Erfahrung durchaus mit «Mystiken» anderer Räume, z.B. des Buddhistischen, des Vorpersonalen, des «Spirituellen» im weiten Sinne verwandt. Ich spreche gerne von freudigen Wahlverwandtschaften zwischen solchen mystischen Urerfahrungen. Das gilt auch von Formen des Leerwerdens, wo ich spüre, dass keine der Erfahrungen meines Ich, meiner Freiheit, meiner Verbindung zu anderen Menschen oder zur Natur dem ganz gerecht wird. Auch esoterische und an die Grenze des Pathologischen gehende Erfahrungen sind der christlichen Mystik nicht unvertraut. Hier gibt es eine breite Schicht des Gemeinsamen im Religiösen, die sich auch in der Musik oder in literarischen Formen, denken wir an die Romane Hermann Hesses, ausdrücken können. Vor all dem habe ich keine Angst, sondern grüße freudig solche Affinitäten. Im Christentum wird dieses Spirituelle auf verschiedene Weise erschlossen, relativiert und noch einmal kritisch unterschieden. Es wird vertieft, erweitert und geläutert: Auf die Gestalt Jesu Christi hin und auf das Mysterium der Dreifaltigkeit, auf das Gebet zum Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Ein wichtiges Kriterium der Wahrheit und Wahrhaftigkeit mystischer Erfahrungen ist für mich aber auch, inwieweit sie zur Lebbarkeit, Lebensdienlichkeit und Liebensewertheit des Lebens beitragen, also Ferment im Alltag werden und damit sich auch im Personalen wie Sachlichen bewähren.

BIERINGER: Eine Ihrer Grundthesen lautet, dass eine enge Wahlverwandtschaft zwischen Mystik und Aufklärung besteht. So sehen Sie etwa Gemeinsamkeiten zwischen Meister Eckhart, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales und Descartes, Kant, Hegel und Wittgenstein (u.a.). Können Sie diese Verbindung näher erläutern? Viele würden Mystik und Aufklärung eher als Widerspruch auffassen.

SALMANN: Natürlich existieren Formen der Mystik und der Aufklärung, die gar nichts miteinander zu tun haben. Aber es gibt doch Horizonte und Abgründe, die Aufklärung und Mystik miteinander verbinden. Ich habe schon von der mystischen Grundierung der Intuitionen der Philosophie von Platon bis Wittgenstein gesprochen. Und tatsächlich ist wahrscheinlich keine große Philosophie ohne Inspiration und Erleuchtung zu verstehen. Darüber hinaus bestehen noch weitere historische und systematische Verbindungen: Die Geburt der Neuzeit spielt sich auch in der Geschichte der Mystik ab, in ihren vielen Formen, die vom 13. bis zum 17. Jahrhundert zur Entdeckung des Ich, seiner Höhen und Tiefen, seiner Abgründigkeit, seiner Fähigkeit zur Selbstkritik, aber auch seiner Welthaftigkeit führten. Jakob Böhme etwa wird für den Deutschen Idealismus wichtig. Der Pietismus ist bedeutsam für Kant und wiederum für die Philosophen von Fichte

bis Schelling. Der Quietismus hat auf die französischen Aufklärer großen Eindruck gemacht, weil die Mystiker zur tiefen Kritik an aller Erfahrung fähig sind, alle Dinge noch einmal im Gegenlicht lesen und darin zugleich die Tiefe der Freiheit, der Spontaneität, des Schöpferischen, der Autonomie des Ich entdecken und einen Welt- und Ichzusammenhang erschließen, den man nicht nur einfach philosophisch denken kann, sondern der eine Intuition braucht, damit er aufgeht. Es kommen also Weltkritik und Selbstkritik, Entdeckung der Spontaneität, des Unheimlichen und des Erhellenden zusammen. Aber die Mystik hat noch weitere Seiten: Sie ist gewissermaßen «demokratisch», sie ist Frauen wie Männern zugänglich und sie hat einen starken literarischen und sprachschöpferischen Einschlag. Die Mystik besitzt Sinn für Sensibilität, Erotik, Dramatik und die Wandlungsmächtigkeit des Menschen. All das ist auf andere Weise auch in der Aufklärung neu entdeckt worden. Da bestehen eigentümliche Verwandtschaften und Grußverhältnisse, denen ich gerne nachgegangen bin. Das Ganze ist nun kein theoretischer Ansatz, sondern eher ein «Vorschlag zur Güte», eine Weise, Dinge anders zu lesen – ohne daraus eine Metatheorie destillieren zu wollen.

BIERINGER: Wenn ich Sie richtig verstanden habe, dann sind beide Größen durch ein besonderes Krisenbewusstsein nach Innen (Kritik des Subjekts) und Außen (Wert und Verbindlichkeit äußerer Traditionen) miteinander verbunden. Wohin führt dieser Weg, was ist das gemeinsame Ziel von Mystik und Aufklärung?

SALMANN: Vielleicht gibt es kein gemeinsames Ziel, sondern eine überraschende Weggemeinschaft, die man immer wieder neu entdecken muss. Diese Verwandtschaft liegt nicht offen zu Tage, es gibt auch kein gemeinsames Telos, sondern eine geistesgeschichtliche und archetypische Nähe. In diesem Kontext möchte ich zunächst die Kritikfähigkeit nennen. Denken wir daran, wie scharf Johannes vom Kreuz oder Meister Eckhart alle Vorstellungen, Bilder, Projektionen, Vorurteile, vorläufigen seelischen Erfahrungen und Identifizierungen sowie auch kirchlich-sakramentale Festlegungen kritisieren und als nicht zu Gott gehörig ausscheiden, um dann schließlich dem bildlosen Gott als Ein und Alles Raum zu geben. Da können oft die überzeugtesten Aufklärer nicht mithalten. Hier gibt es im Vorgehen und im Entdecken viele Gemeinsamkeiten. Es ist eine parallele Entdeckungsreise des neuzeitlichen Subjekts zum Unvordenklichen und zu dem, was es trägt und überhaupt erst ermöglicht. An dieser Stelle wäre auch die Negative Theologie wiederzuentdecken, da Mystik etwas «Agnostisches» hat. Sie weiß nicht nur, was Gott nicht ist, sondern erlebt und durchfährt dieses Nicht-Sein auch am eigenen Leib, um dann zu einem geläuterten Gottesverständnis, ja zu einer Entbergung der Gott-Gegenwart zu kommen. Darüber hinaus verbindet Mystik und Aufklärung das gemeinsame Wissen um die Abwesenheit Gottes, um seine Nichtverfügbarkeit.

BIERINGER: Sie haben einmal gesagt: «Mystik und Aufklärung gipfeln und bewahrheiten sich im Ereignis der Erleuchtung.» Was meinten Sie damit? «Erleuchtung» ist ja ein äußerst schillernder Begriff.

SALMANN: Ich würde sagen, sie gipfeln und bewahrheiten sich nicht nur in der Erleuchtung, sondern sie kommen von der Erleuchtung her. Es gibt kein großes Denken ohne eine Fulguration, ein Aufblitzen, eine Erhellung des Horizontes, eine gegenstandslose Helle, in der die Dinge zusammenkommen und sich neu differenzieren. Dieter Henrich zeigte in seinem Buch «Werke im Werden» (2011) auf, wie alles große Denken in einer Ur-idee, eben in einer Erleuchtung wurzelt. Erleuchtung heißt, dass das, was zunächst nebeneinander steht und sich auszuschließen scheint, auf einmal zusammenstimmt – wie ein Magnet, der die vielen Späne zu einem geordneten Feld zusammenfügt. In der Erleuchtung wird das, was bisher neben, aus- und gegeneinander stand, als Teil eines Wirklichkeitsfeldes erfasst. Aber auch umgekehrt: Was bisher diffus eins und gleichgültig zu sein schien, gewinnt auf einmal eine differenzierte Ordnung, entfaltet sich ins Viele. Dann gehören zur Erleuchtung auch Erfahrungen, in denen man nicht mehr weiterzukommen scheint: Man steht wie vor einer Mauer, die sich am Ende doch als Anfangspunkt eines neuen Verstehens erweist. In der Erleuchtung kommt das Subjektive – das Empfinden, Tasten und Suchen – und das Objektive zusammen. Erleuchtung ist dabei nicht harmlos. Sie braucht fast immer den Durchgang durch den Zweifel, das Nichtverstehen und Nicht-Weiterwissen. Die Erleuchtung bleibt auch immer ungesichert – trotz aller Klarheit, die dann einmal in einem Augenblick aufblitzen kann.

BIERINGER: In diesem Zusammenhang interessiert mich das Verhältnis von Mystik und Ethos. Sie betonen stets, dass Mystik über einen «antieudämonischen» und «aszetischen» Zug verfügt, der vom eigenen Streben nach Glück absieht und sich für die Wirklichkeit des Anderen öffnet. Wie sieht diese Offenheit für das Andere aus?

SALMANN: Mir ist aufgefallen, dass es bei Malebranche, Fénelon und Kant oder besser von Ignatius bis Freud und Husserl ein antieudämonistisches Ethos gibt: Eine Indifferenz, die das Ich bereit sein lässt zum gastfreien Ertragen jeder Andersheit, ohne das Wahre zu opfern. Der Mensch ist nicht direkt auf Glück angelegt; es stellt sich erst dann ein, wenn in der Entscheidung, im Verzicht, in der erschlossenen Aufmerksamkeit dem Anderen gegenüber die verschlüsselte Gegenwart Gottes sichtbar wird. Und dazu gehört die Kritik am Subjekt und an der Wahrnehmung, die Kritik an allen falschen Vorstellungen der Welt, an allen Komplexen und Neurosen. Dazu gehört aber auch eine helle Freude, in der man seine Bestimmung entdecken kann und noch mehr: Es wird zu einem Sich-Mitfreuen-Können an der Freiheit und dem Wachstum anderer.

Es geht um Entsagung und Freiheit, eine Entbindung meiner Selbst und des Anderen im Blick auf ein fruchtbares Leben. Das scheint mir der Kern des Ethos der Neuzeit zu sein. Mystik ohne Aszese wird tatsächlich falsch, esoterisch oder nasch-süchtig, etwas für Feinschmecker im geistigen Lokal. Wie es keine Erleuchtung ohne den oft dunklen Weg des Zweifels und des Durchbrechens gibt, so gibt es auch keine Mystik ohne vorgängige Aszese.

BIERINGER: In Aufklärung und Mystik erscheint Gott nicht einfach als der, an den und dem zu glauben ist. Sie betonen, dass Gott garantiert, dass alles, auch das Unscheinbarste und Widrige zu einem Symbol seiner Gnade werden kann. Wie ist dieser Symbolisierungsprozess zu verstehen?

SALMANN: In der Mystik erscheint – wie auch in der Aufklärung – Gott nicht als Objekt des Glaubens, sondern vielmehr als Möglichkeit, Urgrund, anonyme Präsenz, die dann auf einmal Prägnanz gewinnt. Mystik und Aufklärung ist darüber hinaus gemein, dass Gott als Horizont – ein Begriff der Rahner teuer war – erfahren wird, in dem alle Dinge anders und neu erscheinen. Gott selbst gewährt sich selten direkt als Du, als greifbare Wirklichkeit. Auch beim Mystiker sind das nur kurze Augenblicke, die sich dann wieder schmerzlich entziehen. Es bleibt jedoch der andere, frische, unerwartete, neugeborene Blick auf die eigene und weltliche Wirklichkeit. Und diese Wirklichkeit erscheint hier auf einmal als Symbol, das heißt sie kommt von weit her, ist mir zugespielt als Vorgabe. Jeder ist sich geboren, zugespielt von Fern, ja die ganze Welt wird auf einmal als Schöpfung bestimmt, als Kunstwerk eines intuitiven und kreativen Prozesses. Alle Wirklichkeit erscheint auch als Metapher, als erst noch zu entdeckendes Sprach- und Wirklichkeitsereignis, als ewige Neuheit, die mir zukommt. Die vielen Gleichnisse Jesu wollen diese neue Heraufkunft einer Welt in Sprache und Realität ankündigen und zugleich einlösend vorbereiten. Schließlich erscheint alles als Spur und Fährte, der ich folgen kann, die mich zum Lesen der Wirklichkeit nötigt. Kurzum, der Vorbehalt und Horizont Gottes ermöglicht es, die Dinge in ihrer Prägnanz, in ihrer Einmaligkeit, in ihrer Originalität und in ihrer Offenheit nach vorne und nach hinten zu lesen. Das Geheimnis Gottes in der Welt lässt die Welt auf diese Weise neu verstehen – und vielleicht ermutigt das auch zu einer anderen Lebenspraxis, die dieser Entdeckungsfahrt entspräche. Man könnte auch sagen, dass das Christentum angewandte und gelebte Relativitätstheorie ist. Alles ist in Relation zu sich selbst, zum anderen, zum Geheimnis, zur Herkunft, zur Zukunft, zum Wandlungsgang der Dinge, die sich immer neu konstellieren. Alles ist geburtlich, selbst das Sterben. Das scheint mir die Urentdeckung von Religion und Mystik zu sein.

BIERINGER: Folgt man Rahner, dann hängt Glaube, Erfahrung und Mystik untrennbar zusammen. Sie sprechen in diesen Zusammenhang davon, dass aus der Erfahrung des Glaubens ein Ethos, ein Habitus, ja ein Stil wird.

Mystik ist demnach ein langer Weg, eine Übung, ein Durchgang zur größeren Reife. Wie lässt sich dieser Stil im alltäglichen Leben finden?

SALMANN: Mystik ist das Natürlichste. Sie ist das, was den Menschen immer schon umhegt, einbirgt und freisetzt. Man könnte es noch einmal tiefer definieren: Mystik ist, sich spontan mit den anderen Menschen und, in der Religion, als mit Gott verbunden verstehen und erfahren können. Der Mystiker weiß sich eingelassen in einen Raum des Zusammenhalts. Er kann sich nicht ohne den anderen definieren. Hier gibt es eine sichtbare Parallele zur Definition von Ehe von Freundschaft. Aus diesem Grund hat Mystik auch immer etwas Erotisches und Freundschaftliches an sich. Das kann sich auch in einer Leidensmystik ausdrücken, wenn man sich unverbrüchlich mit dem anderen vereint weiß, dann spürt man auch seine Andersheit, spürt, dass er fremd bleibt, ja, dass man sich selbst fremd bleibt. Natürlich kann auch hier das Geheimnis des Faszinierenden und des Befremdlichen verstören. Je näher wir einander sind, umso tiefer erfahren wir auch die Differenz und das Nichterfassbare unserer Selbst und des anderen. Deswegen hat alle Liebe, das Verhältnis zwischen zwei Partnern, eine tiefe Freundschaft, auch etwas Mystisches. Ich kann es nicht machen, ich muss es empfangen, ich muss es erleiden. Zugleich entsteht eine tiefe Beglückung, derer ich nicht Herr bin. So beschreibt es auch Rahner in den alltäglichen Dingen. Freilich geht er mehr von den negativen Dingen und Verhältnissen aus, die es zu überwinden gilt: Hast du dich schon einmal ganz engagiert, obwohl du es nicht wolltest? Hast du dich einem anderen Menschen ausgesetzt, obwohl du keine Kraft fühltest? Ich beginne dagegen immer beim Positiven. Ist dir schon etwas geglückt? Hast du etwas tief verstanden? Ist dir so etwas wie Zuneigung und Gelittensein schon erfahren? Ich möchte immer vom Charme ausgehen, vom Schmerz, auch vom Schleier allen Lebens, dass alles Leben eine zugespielte Schönheit, ein abgründiges Erleiden und ein Tiefengeheimnis ist, wo ich mich dann auch als unterfangen und ins Weite freigesetzt empfinde. Eine solche Mystik wäre Ferment, Rahmung, Eintiefung und Korrektiv des Lebens.

BIERINGER: «Der aufgeklärte Mystiker wird das Wahre lieben, ohne Fanatiker, das Schöne, ohne Ästhet, das Gute, ohne Moralist zu sein.» Ist das eine Art Quintessenz Ihrer Vorstellung von aufgeklärter Mystik?

SALMANN: Ja, aber es ist nur eine einseitige Quintessenz, es braucht unbedingt die andere Perspektive: Der Mystiker wird das Wahre nicht behaupten, ohne zu lieben, das Schöne nicht lieben, ohne das Wahre. Mystik geht nicht ohne den anderen, ohne Gott, aber auch nicht ohne das Befremdliche. Mystik erschließt uns das, was wir sonst ausschließen, was aber doch so nahe läge. Das «ohne» ist jeweils doppelwertig: Einmal verhindert es als aufgeklärte Form die Ideologisierung. Andererseits erschließt es uns etwas, was uns völlig neu aufgeht. Es geht nicht ohne das Fremde und Große. Dieser Doppelrythmus ist die Musik der aufgeklärten Mystik.

BIERINGER: Nach der Modernismuskrise ist es in den 1920er Jahren gelungen, Theologie und kirchliche Praxis mit Hilfe der liturgischen Erneuerung und dem Geist mystischer Glaubenserfahrungen zu erneuern. Welches Potential steckt in Liturgie und Mystik für die Gegenwart? Sind dies mittlerweile nicht zwei völlig getrennte Welten?

SALMANN: Zunächst einmal möchte ich betonen, dass das Aufblühen des mystischen Interesses in der Theologie der 1920er Jahren maßgeblich dazu beitrug, quasi durch die Hintertür, die Modernismuskrise zu überwinden. Ihr ist es gelungen, die Erfahrung wieder zum Thema der Theologie zu machen. Fundamentaltheologie und spirituelle Theologie, die ja erst in den 1920er Jahren entstand, gingen auf einmal einen eigentümlichen Bund ein. Selbst ein so klassischer Theologe wie Garrigou-Lagrange OP las Thomas von Aquin und Johannes von Kreuz zusammen. Man könnte diese Wendung auch als indirekte Verarbeitung der vorherigen Abspaltung von Erfahrung und Geschichte in der thomistischen Theologie bezeichnen. Plötzlich wurde die Erfahrung als theologischer Ort bedeutsam. Das Ganze ist Teil dessen, was man «Bewegungen» nennt, etwa die mystische, liturgische oder Jugendbewegung. Hier sehe ich einen wichtigen Anknüpfungspunkt für unsere jetzigen Fragen und Nöte: Was kann Religion heute noch in Bewegung bringen? Welche Bewegung können wir heute neu entdecken und leben lernen? Wir sprechen oft von den charismatischen Bewegungen, von den vielen neuen Ordensgründungen. Auch das Aufblühen der Freikirchen gehört in diesen Kontext: Kleine Gemeinschaften, die enthusiastisch und spontan sind, zugleich aber ein ethisch strenges Leben führen. Gerade deswegen sind sie erfolgreich und werden zur Keimzelle des Christentums. Ob aus unserer heutigen Liturgie und kirchlichen Mystik noch etwas entstehen kann, ist meiner Ansicht nach offen. Ich mache aber darauf aufmerksam, dass diese Dinge auch für die Alltagsandacht nicht ohne Bedeutung sind. Der Mensch hat Sehnsucht nach dem Zusammenfall oder der gegenseitigen Zuordnung von Wirklichkeit und Wort, von Leib und Seele, von ich und du, von Innen und Außen, von traumatischen Erfahrungen und Weisen der Heilung. Deswegen wird auf einmal auch der Ritus wieder aktuell, wenn z.B. ein großes Unglück geschieht. Da werden Kerzen und Blumen aufgestellt und ein Ritual vollzogen. Ohne gottesdienstliche Fassung scheint es einfach nicht zu gehen. Und immer noch suchen Menschen nach Ritualen des Segens für ihre Kinder, im Moment der Hochzeit, der Beerdigung – unabhängig davon, ob es kirchliche oder säkulare Riten sind. Der Mensch ist ein rituelles Wesen, weil er Leib und Seele, Innen und Außen irgendwo als zusammenfallend erfahren muss, gerade unter Bedrängnis oder Glück.

BIERINGER: Wer mit den Biographien moderner Mystiker wie Maurice Blondel, Dag Hammarskjöld oder Simone Weil etwas vertraut ist, weiß um die Wahrhaftigkeit dieser Lebenswege. Aber ist ihre «mystische Aufgeklärt-

heit» nicht ein Ideal, dem man als gewöhnlicher «Alltagschrist» kaum gerecht werden kann?

SALMANN: Solche Figuren sind kein Ideal. Sie sind Gesprächs- und Sparringspartner, Inbilder einer bestandenen Geschichte – wie überhaupt Mystik kein Ideal ist. Ich habe sie zuvor Ferment genannt, Rahmung, Korrektiv und Eintiefung. Mystik kann man nicht wollen, man kann sie auch nicht anstreben und schon gar nicht als Über-Ich verwirklichen müssen. Es ist eine Dimension, die es zu entdecken gilt. Auch mir sind viele Figuren, mit denen ich mich näher beschäftigt habe, wie z.B. Simone Weil, Dag Hammarskjöld oder Dietrich Bonhoeffer, völlig fern. Wie ich überhaupt rate, diese Autoren nur in kleinen Dosen, homöopathisch zu lesen, weil die Gefahr besteht, dass man sich überhebt und unter Umständen sich etwas einhandelt, was dem Leben nicht zuträglich ist. Mystik ist anonyme Gegenwart des Geheimnisses im Alltag, weitet ihn aus, reichert ihn an, unterfängt und belebt ihn. Und deswegen sind mir Mystiker im Allgemeinen auch nicht sympathisch. Ich selbst bin kein Mystiker – aber es zieht mich etwas daran an, da die Mystiker über ein ganz bestimmtes Salz verfügen, ein Gewürz, einen Horizont, auf den ich nicht verzichten möchte. Aber als Ganzes ist mir diese Welt fern.

BIERINGER: Gibt es trotzdem Mystiker, die ihnen nahestehen?

SALMANN: Wenn sie mich fragen, welche Mystiker mir nahe stehen, muss ich ehrlich sagen: keiner. Da ist mir etwas zu Entschiedenenes und ein Leidensweg, der mir unerschwinglich scheint. Und dennoch finde ich da eine Spur, etwas Symbolisches, Metaphorisches, ohne das ich nicht auskommen möchte. Bei mir geht es also nicht ohne die Mystik; ich möchte fromm sein, ohne Mystiker zu werden. An dieser Stelle möchte ich noch auf zwei Dinge aufmerksam machen: Mystiker erscheinen oft als Paare: Franz von Sales und Johanna Franziska von Chantal, Fénelon und Madame de Guyon, Franziskus und Clara, Heinrich Seuse und Elsbeth Stagel, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz usw. Mystik hat demnach viel mit Eros, Liebe und Aufgeschlossenheit für das Entgegengesetzte zu tun. Die Präsenz des Anderen gewinnt eine alltägliche Gestalt, sie wird zu einer Geschichte der gegenseitigen Bereicherung. Und dann möchte ich einige Gestalten erinnern, die mir zu denken geben: um 1906 sind geboren: Dietrich Bonhoeffer, Hannah Arendt, Simone Weil, Mascha Kaléko. Vier Gestalten, davon drei Frauen und zugleich drei Jüdinnen, die den Holocaust aus einer Innenkraft oder wie Hopkins sagt mit «instress» und «inscape» bestanden haben. Bei Bonhoeffer, in «Widerstand und Ergebung», geht es um die Neuentdeckung des «weltlichen Glaubens», aber auch eines Urvertrauens – trotz allem. Simone Weil entdeckt auf widerständige Weise die Christusbystik, ohne dass sie kirchlich würde. Sie ist eine Utopistin, die das an ihrem Leib erfahren und einlösen muss. Mascha Kaléko erscheint als Großstadtspatz und populäre Dichterin,

eine polnische Jüdin, die mit einem Synagogenmusiker verheiratet ist. Es ist beeindruckend, wie sie das Exil, das Leben und das Sterben ihres Sohnes heiter und doch mit einer anonymen Frömmigkeit unterlegt und in das Intarsienwerk ihres Lebens einarbeitet. Und schließlich noch Hannah Arendt, die zwar nicht fromm ist, aber deren Gedanken der Geburtlichkeit und des Handelns religiöse Schichten berühren. Bedeutend scheint mir der Gedanke der Geburtlichkeit, des Immer-Neu-Anfangen-Könnens. Was wäre das für eine Freiheit, wenn man immer neu mit sich, der Welt und dem Anderen etwas anfangen könnte? Für Hanna Arendt bündelt sich das im Gestus der Vergebung und der Verheißung, wie sie es selbst in ihrem Werk «Vita activa» (1960) an der Gestalt Jesu deutlich macht. Arendt ist nicht religiös, aber doch eine tapfere aus jüdischen und christlichen Quellen schöpfende Frau.

Am Anfang und am Ende wird man fragen müssen, ob Jesus selbst Mystiker war. Seine Gebärden und Gleichnisse, seine Souveränität wie seine Passion sind offenbar von einem Müssen und einer Gnade durchpulst, die ihm von seinem Gott her zukommen und im Geist zugespielt werden. Er selbst ist ein Geisterfüller im Handeln, Beten und Leiden. Er kann sich nicht einen Augenblick ohne seine Gott- und Menschenverbundenheit verstehen. Das zeigt sich an den vier aramäischen Worten, die von ihm überliefert sind: In den Urworten «Abba» und «*Eli, Eli, lama sabachthani*» misst er die unverbrüchliche Nähe wie die unerbittliche Ferne zum Geheimnis Gottes aus, in «Effata» und «Talitha kumi» die zugewandte Nähe zu den Menschen. Endlich drücken die Sieben letzten Worte am Kreuz dieses Doppelgeheimnis als sein Testament aus und entfalten es. Die erlittene Distanz wie die Anheimgabe Gott gegenüber, seine Bitte um Vergebung wie die Verheißungsmächtigkeit auf Zukunft hin, seine Freigabe der Kirche wie das Es-ist-Vollbracht sind letzte Worte der Freiheit angesichts des Todes und der scheinbaren Aussichtslosigkeit. Es ist Mystik mitten im Leben und im Sterben.

MICHAEL SCHNEIDER · SANKT GEORGEN

FLEISCH UND BLUT – VOM ESSEN DES HEILIGEN

Das Theologumenon der Realpräsenz Christi

Die Feier der Eucharistie ist nach Aussage des II. Vatikanums der «Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt» und die «Quelle, aus der all ihre Kraft strömt». ¹ Vom Vollzug her («per executionem») gilt die Taufe als das erste und ursprüngliche Sakrament der Kirche, doch als solche ist sie («per intentionem») – wie alle anderen Sakramente – auf die Eucharistie ausgerichtet: «Wenn die Kirche ihr Kirche-Werden der Taufe verdankt, so ihr Kirche-Bleiben dem Herrenmahl.» ² Alles in der Kirche ist grundlegend Liturgie: die Einheit im Glauben, die Kommunion in der Liebe, die Dienstämter, die Sendung, das Gebet und die heiligen Kanones. Das Wesen der Kirche ist liturgisch, weil alles in der Kirche dem Wirken des Heiligen Geistes erwächst. Die Liturgie bleibt so konstitutiv für die Kirche, dass beides zugleich gesagt werden muss: Die Eucharistie macht Kirche, und die Kirche macht Eucharistie. Kurz gesagt: Kirche ist Liturgie.

1. Die Auferstehung als Ursprung der neuen Realpräsenz des erhöhten Herrn

Die Geschehnisse unmittelbar nach der Auferstehung sagen Entscheidendes über den zum Vater heimgekehrten Herrn im Himmel wie auch über sein neues Verhältnis zur Welt und zur Zeit. Denn die 40 Tage nach Ostern mit ihren Ereignissen bedeuten die abschließende Vergöttlichung seiner Sendung und enthalten ihr Hinüber in die Ewigkeit des Vaters. Ohne die Himmelfahrt wäre das Leben Jesu den historischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen geblieben, als würde es für immer wirklich ein «heiliges Land»

MICHAEL SCHNEIDER SJ, geb. 1949, Leiter des Instituts für Dogmen- und Liturgiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen/Frankfurt; Großarchimandrit des Patriarchats von Antiochien; seit 2005 Prior des Patriarchalischen Ordens vom Heiligen Kreuz zu Jerusalem; seit 2007 Leiter des Byzantinischen Seminars an der Hochschule Sankt Georgen.

mit heiligen Stätten geben; auch wären die Zeitgenossen Jesu gegenüber den Späteren bevorzugt. Doch mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt hat dies alles universale Dimensionen angenommen, es bleibt zu jeder Zeit und an jedem Ort gegenwärtig. In der Verkündigung und Auslegung der Heiligen Schrift wie auch in der Feier der Eucharistie und des Herrenjahres kommt das zum Vater heimgekehrte Wort erneut zu den Menschen und ist unter ihnen gegenwärtig. Wir sprechen hier von der «Realpräsenz» des erhöhten Herrn in den eucharistischen Gaben; doch haben wir sie auch in einem umfassenderen Sinn zu verstehen, nämlich als seine Gegenwart in unserer Zeit und Geschichte.

Nach der Auferstehung des Herrn beginnt die Zeit, in der die Kirche selbst das öffentliche Leben des Herrn zu leben hat. Ihr Reden vom Reich Gottes ist die Rede des Logos, der das Licht und Leben der Menschen ward. Ihre ganze Existenz wird umgeformt zur neuen Darstellung der Lebensform des Herrn. In diesem Sinn ist das Herrenjahr das je neu gelebte Leben Christi und seiner Realpräsenz im Leben der Kirche und jedes Menschen. Ihr Leben ist seit der Himmelfahrt des Herrn enteignet in die neue Form des Glaubens, nämlich in das Leben Christi; von innen her ist das Leben des Menschensohnes zur Form eines jeden christlichen Lebens geworden, hat es ergriffen und gewandelt (vgl. Gal 2, 20).

Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn bilden das Zentrum des christlichen Geschichtsverständnisses. In diesen beiden Ereignissen der Heilsgeschichte sind alle Verheißungen des Vaters erfüllt (Apg 13, 32), und als solche sind sie der Ursprung aller Liturgie. Was immer Gott an Heil dem Menschen eröffnet hat, wurde mit der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn zur Liturgie; in ihr vollzieht sich, was Papst Leo der Große über die Sakramente sagt: «Was an Christus sichtbar war, ist nun übergegangen auf die Sakramente der Kirche.»³

In Christus ist die göttliche Offenbarung abgeschlossen⁴ und somit die Geschichte des Menschen in einem gewissen Sinn schon beendet. Die glorreiche Wiederkunft Christi wird nicht grundsätzlich Neues bringen, sondern offenbaren, was schon jetzt – obgleich verborgen und anfanghaft – gegenwärtig ist. Demnach erwarten die Christen von den letzten Zeiten keinen Zuwachs im Mysterium des Glaubens, wohl aber dessen Enthüllung. Denn das Wort Gottes, wie es im Neuen Testament aufgeschrieben ist, übertrifft jede prophetische Verheißung, welche erst in der Zukunft ihre Erfüllung finden wird; alles ist in Christus für immer ausgesprochen und verwirklicht, «inkarniert». In diesem Sinn gibt es nach dem Kommen des Menschensohnes keinen Fortschritt der Geschichte mehr, im auferstandenen und erhöhten Herrn und seiner bleibenden Realpräsenz in unserer Zeit hat die Welt die Fülle der Zeiten erreicht. Aufgabe des Menschen ist es, im Glauben das Wort Gottes je neu und immer tiefer zu erfassen und

im eigenen Leben authentischer auszulegen, indem er sich von ihm durchdringen lässt.

Gewiss, Gottes Wort ist heute in einer neuen Inkarnation realpräsent, aber dieses «Neue» vermag bereits erreichte Ziele und Etappen der christlichen Heils- und Glaubensgeschichte nicht zu überholen. Fortschritt im Leben der Kirche und des Glaubens gibt es einzig im Sinn eines immer tieferen Eintauchens des Menschen und der Schöpfung in das Mysterium des Glaubens und der Kirche, welche die Gegenwart des göttlichen Mysteriums für die Menschen ist. Keinem wird es gelingen, über die Erfüllung in Christus hinauszugelangen. Seit seinem Kommen besteht das geistliche Leben dessen, der ihm nachfolgt, darin, im eigenen Dasein die Beziehung des Sohnes zum Vater nachzuleben. Geschichte im Glauben ereignet sich somit als Teilhabe am Leben und Geheimnis Jesu: Gottes Wort ist kein abstraktes Gebot, wie eine Normgröße umzusetzen, es sucht in je neuer Einmaligkeit konkret Gestalt anzunehmen im Leben dessen, der Jesus Christus nachfolgt.

2. *Universale Wandlung von Welt und Geschichte – als Liturgie*

Wir können noch in einem weiteren Sinn von einer Realpräsenz des erhöhten Herrn sprechen, die sich unmittelbar aus der Feier der Eucharistie herleitet. Die Wandlung der Gaben ist unmittelbar mit dem liturgischen Wort «Hoc est corpus meum» verbunden, das in seinem theologischen Gehalt wiederum im unmittelbaren Kontext der Inkarnation zu sehen ist. Die Eucharistie erneuert nicht den Akt der Menschwerdung des Gottessohnes, sie setzt ihn auch nicht fort, wohl aber vergegenwärtigt sie die Inkarnation so, dass sie das Leben des Glaubenden in jene göttliche Hochzeit einführt, die mit dem Kommen Christi anhebt. Die Gegenwart des inkarnierten Gottessohnes im Mysterium der Eucharistie bedeutet also keine Fortsetzung seiner Menschwerdung, geschieht sie doch nicht mehr in der einen Natur des fleischgewordenen Logos, wohl aber ist die ganze menschliche Natur im eucharistischen Leib des erhöhten Herrn angenommen und auf sakramentale Weise gewandelt.

Der Leib des auferstandenen Christus ist von dem der Kirche nicht mehr zu unterscheiden; durch die Gegenwart des Auferstandenen im Mysterium der Eucharistie baut sich der «ganze Christus» auf. Die Kirche als der mystische Leib Christi geht der Kirche als *Communio* aller Gläubigen ebenso voraus, wie im Mysterium der Eucharistie die Wandlung der Kommunion vorausgeht. Indem die Inkarnation des Menschensohnes nun die ganze Schöpfung in sich einbezieht und ihr vollends Anteil am Mysterium seines Todes und der Auferstehung schenkt, ist die Vollendung da.

Es wäre ein Missverständnis, aus der sakramentalen Begründung christlicher Existenz zu folgern, dass sich das Leben im Glauben mit der Feier der Eucharistie erschöpft. Das Kommen des Menschensohnes ist kein Exempel für eine Wahrheit, sondern ihre Offenbarung – aber in und mit dem eigenen Leben; und so verhält es sich auch bei denen, die ihm nachfolgen: Wie Christus nicht seine Ehre sucht, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hat, so «demonstriert» Paulus nicht sich selbst, vielmehr lässt er sich in seiner Existenz restlos von Gott in Dienst nehmen.

Zuweilen sieht man den sakramentalen Vollzug in Gegensatz zur Welt. Alltag und Eucharistie, Leben und Religion, Aktion und Kontemplation, Welt und Gott stehen dann einander gegenüber. Eine solche Sicht ist nicht im Einklang mit der Heiligen Schrift, nach der Mensch und Welt eine Gabe Gottes sind. Die Welt, in der der Mensch lebt, darf nicht als etwas Zusätzliches zu ihm und seinem Dasein gesehen werden; er braucht die Welt und findet wahrhaft zu sich selbst nur inmitten der Welt⁵, denn sie ist Gottes Gabe, ein Vehikel der göttlichen Liebe, ja, Ort der Begegnung mit Gott selbst.

Die Liturgie ist mehr als eine gottesdienstliche Feier, in ihr vollzieht sich die universale Hineinnahme der Schöpfung in ihre letzte Verwandlung: Der Kosmos wie auch die Geschichte gehen einer unüberbietbaren Vollendung entgegen. Statt einer vorschnellen Trennung zwischen Natur und Übernatur lautet die Grundaussage eines eucharistischen Verständnisses der Schöpfung bzw. einer liturgischen Schau des Kosmos: Was existiert, ist wirklich und wahr einzig in der Einheit von himmlischer und irdischer Realität. Die Heilsgeschichte kann als katabatischer Prozess der «Durchlöcherung» der Welt von Gott her betrachtet werden, bis dass der Menschensohn durch sein Eintreten in die gefallene Welt den Kosmos für immer heilt und in den göttlichen Bereich hineinnimmt.

Der Sinn menschlichen Daseins hängt auf Engste mit der Schöpfung zusammen. Heißt es in der Heiligen Schrift, dass Gott alles, was er geschaffen hat, segnet, dann ist damit gesagt, dass er die ganze Schöpfung für immer zu einem Zeichen seiner Gegenwart und Liebe macht. Diese Welt aber, die Gott segnet und heiligt und dem Menschen anvertraut, hat er im Lobpreis an Gott zurückzugeben. Mit seiner Danksagung («Eucharistie») erfüllt er die ganze Welt und wird immer tiefer und unmittelbarer in die Gemeinschaft mit Gott, in die Kommunion mit ihm geführt. Im Sündenfall aber trat der Mensch aus der Danksagung (Eucharistia) heraus. Er hörte auf, Priester der Welt zu sein, und wurde ihr Sklave. Erst mit dem Kommen Christi wandelt sich diese Situation von Grund auf. Er erweist sich während seines Lebens als der vollkommen eucharistische Mensch, er selbst ist die Eucharistie der Welt, denn am Kreuz vollzog er die universale Lebensübergabe an Gott.

Behält der Mensch – in der Nachfolge Christi – sein Leben und die Welt nicht für sich, sondern öffnet sie im Lobpreis für Gott, gibt er – Gott lobend

und preisend – sein Leben, aber auch die Schöpfung an Gott zurück. In der Feier der Liturgie findet der Mensch also wieder, wozu er seiner göttlichen Bestimmung nach immer schon bestimmt war, nämlich Priester dieser Welt zu sein. Im zweiten Hochgebet heißt es deshalb: «Wir danken dir, dass du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen». Als Priester der Welt vor Gott stehen darf als das Eigentliche im Vollzug der Liturgie angesehen werden.

Christus hat durch seine Inkarnation die ganze menschliche Existenz, vor allem aber den Kosmos geheiligt. Auf den Logos, auf das Urbild aller Dinge hin wurde «alles geschaffen». Indem nun während der Liturgie die Gestalten von Brot und Wein durch die Kraft des Heiligen Geistes in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden, sind in ihnen alle Naturgewalten geweiht. So wird das Universum zu seiner letzten Vollendung geführt, das nach der Lehre der Kirchenväter eine einzige Eucharistie ist, denn in den Gaben von Brot und Wein hebt die Verwandlung der ganzen Schöpfung an.

3. Neuschöpfung in Brot und Wein

Die unüberbietbare und einzigartige Bedeutung der Eucharistie zeigt sich in ihrem grundlegenden Bezug zum Kosmos. In ihrer Feier hebt die große Verwandlung der Welt an, die niemals aufgehört hat, Gottes Kosmos zu sein. So wird die Liturgie mit den Schöpfungsgaben von Brot und Wein gefeiert, die in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden. An diesen Gaben vollzieht sich, was am Ende der Zeiten der ganzen Schöpfung verheißen ist, wenn Christus alles in allem sein wird: In der Feier der Liturgie bleiben die Gaben der Schöpfung, was sie immer waren, was ihnen aber nach dem Sündenfall verlorenging; die Verwandlung der Gaben bedeutet nun nicht, dass sie aufhören zu sein, was sie sind, nämlich Brot und Wein, doch werden sie der Neuen Schöpfung zugeführt: «Nicht, daß es so bleiben soll, wie es ist, es soll aber auch nicht aufhören, das zu sein, was es im Grunde ist, sondern das werden, was es eigentlich ist und was die Sünde entstellt hat.»⁶

Ein Sakrament (mysterion) ist kein «Wunder», durch das Gott die Gesetze der Natur aufheben würde, in ihm wird vielmehr die letzte Wahrheit ausgesagt über die Welt und das Leben, den Menschen und die Natur, die Wahrheit, die Christus selber ist. Darum vollzieht sich auch der Dank vor Gott recht einfach, nämlich mit Brot und Wein, dem Alltäglichen, Unbeachteten, weil Selbstverständlichen. Ein einfaches Stück Wirklichkeit kann Träger des Lebensgeheimnisses sein, Ort der Offenbarung der Liebe Gottes. Diese Einfachheit der Zeichen ist ein wichtiger Hinweis für christliches Welt- und Lebensverständnis: Es gibt kein Lebensereignis, nichts Alltägliches, das nicht

zum Träger der Liebe Gottes werden kann. Gott kündigt sich mit Sturm an, wird aber dem Propheten im Säuseln des Windes spürbar; auch erscheint er nicht über den Zedern des Libanon, sondern vor einem Dornbusch legt Mose die Sandalen zum Gebet ab. Die «Materie» der Begegnung mit Gott ist so einfach wie Brot und Wein. Jede Begegnung, jedes Erlebnis, jedes Wort, jedes Gefühl, jeder Gedanke, jede Geste – all das gehört in den «göttlichen Bereich». «In allen Dingen» ist Gott zu suchen und zu finden. Selbst das Kleine lebt von einer großen Verheißung, es steht in der Spannung von «schon» und «noch nicht». Geschenkte Gegenwart Gottes und noch ausstehende Nähe des Herrn gehören zusammen. Eucharistie im Alltag ereignet sich in der Spannung zwischen Dankbarkeit und Geduld: Dankbarkeit, weil wir «schon empfangen haben, worum wir bitten»; und Geduld, bis die Gabe zu ihrer vollen Reife, ihrer himmlischen Gestalt und ihrer eschatologischen Süße herangewachsen ist.

4. Sakrament der Zeit

Der Ostertag ist die Erfüllung der Karwoche, die ihrerseits sakramentalen Charakter hat. Während der sieben Tage vor Ostern wird das liturgische Gewicht der ersten Schöpfung nicht außer Kraft gesetzt, es erfüllt sich vielmehr, indem es zum Ereignis der neuen Schöpfung in Christus wird. Dem Ostertag wiederum folgt keine chronologische Woche mehr, sondern die Hindehnung jenes Tages, der keinen Abend kennt. Während dieser alles erneuernden Woche wird die Osterliturgie immerfort gefeiert, nicht wiederholt, ist sie als dieselbe doch jedesmal neu. Diese eigentlich sakramentale Woche wird zum Prototyp, zum Prägstock aller Wochen des liturgischen Jahres. Der heilige Gregor von Nyssa sagt: «Der Christ lebt die ganze Woche seines Lebens das einzige Ostern und läßt diese Zeit Licht werden.»⁷ Origenes betont: «An keinem einzigen Tag feiert der Christ nicht Ostern.»⁸

Nicht anders verhält es sich in der Feier des Herrenjahres. Es bestimmt sich im Zueinander von Advent und Parusie, von erster und zweiter Ankunft des Herrn, so dass der Ablauf des Herrenjahres als eine einzige Feier der Ankunft des Herrn (Adventus Domini⁹) angesehen werden muss: «Advent ist also eigentlich der richtige Name für die ganze erste Zeit des Kirchenjahres bis zur Paschavorbereitung, ja in gewissem Sinne für das ganze Kirchenjahr, da ja auch Pascha die Erwartung der Parusie ist, und nicht nur Erwartung, sondern auch erste pneumatische Erfüllung, weil der Herr durch die Auferstehung und Himmelfahrt in die ewige Glorie eingegangen ist, zu der er die Kirche einst heimholen wird.»¹⁰ Die Heilsgeschichte steht zwischen erstem und letztem Advent, zwischen dem ersten Advent der Heilsankunft des Herrn und dem zweiten Advent seiner Wiederkunft

(Parusie). Damit ist der Advent die christliche Lebensform schlechthin; er feiert die Erfüllung des Heilsmysteriums in der eschatologischen Erwartung auf die Wiederkunft des Herrn. Im Ablauf des Herrenjahres vollziehen die Gläubigen auf ihrem Glaubensweg die einzelnen Heilsmysterien des Lebens Jesu mit, um so dem Menschensohn nachzufolgen. Darin erweist sich die Nachfolge nicht bloß als Übernahme eines Vor- und Leitbildes, sondern als Angleichung an das Urbild Christus durch Vereinigung mit ihm in der Feier des liturgischen Heilsmysteriums.

Vom Sakrament der Zeit zu sprechen, ist nur möglich aufgrund des alles überformenden Geheimnisses, dass der «Mensch als Geschichte» den Sinn seines Lebens im Mensch gewordenen «Gott als Geschichte» erhalten hat¹¹, in dem die Ewigkeit Zeit geworden ist: «Der überzeitliche Ort als Ort Christi liegt nicht nur «über», «vor» und «nach» der Zeit, er ist ihr dergestalt überlegen, daß er sie zugleich in sich faßt. Er faßt sie aber nicht so in sich, wie Gottes Transzendenz allen Geschöpfen immanent ist, sondern so, daß er sie durch das Ereignis seiner Menschwerdung, seines Sterbens und Auferstehens so, wie sie ist, als Zeit, in sich einbezogen, für sich in Beschlag genommen hat.»¹² Der Abstieg des Sohnes auf die Erde und sein Aufstieg zum Himmel sind das neue Maß der Zeit, der horizontalen wie auch der vertikalen, so dass alles vorher Gewesene nun in eine ewige Vergangenheit rückt.

Mit der Heimkehr des Menschensohnes zum Vater wird der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit aufgehoben. Dieser Prozess beginnt bei der Menschwerdung des Gottessohnes; in ihr wird die Zeit für immer zu einer Dimension Gottes: «Durch Gottes Kommen auf die Erde hat die mit der Schöpfung begonnene menschliche Zeit ihre Fülle erreicht. Denn die Fülle der Zeit ist nur die Ewigkeit – ja der Ewige, das heißt Gott.»¹³ Die Fülle der Zeit (Mk 1, 15; Eph 1, 10; Gal 4, 4) setzt unüberholbar Endgültiges¹⁴, indem sie fortan die Modalität der Zeit bestimmt. Gott schafft nicht nur die Zeit, sondern nimmt sie zu eigen an und macht seine Ewigkeit zum wahren Inhalt der Zeit. Dies ist möglich, «weil die Differenz zwischen der Zeit der Kreatur und der Ewigkeit Gottes die Zeit von der Ewigkeit, nicht aber eigentlich die Ewigkeit von der Zeit absetzt. Denn wenn Gott selbst die Differenz setzt, setzt er das Gesetzte von sich ab, nicht aber sich vom Gesetzten [...]. Und darum kann er sie als seine eigene Zeit annehmend setzen und setzend annehmen».¹⁵ So dürfen wir sagen: «Es gibt nicht nur eine Auferstehung des Fleisches, sondern eine Auferstehung der Zeit in Ewigkeit.»¹⁶ Im christlichen Zeitverständnis gibt es nichts, was Vergangenes desavouiert. Auch flieht der Glaube aus keiner angeblich unerfüllten Zeit in eine erfülltere Zukunft oder in einen ewigen Augenblick, «denn er verlöre mit der fahrgelassenen, geringgeschätzten Gegenwart auch die ihr einwohnende Ewigkeit [...], nur im Hodie fallen

Zeit und Ewigkeit zusammen».¹⁷ Die Ewigkeit ist weder vor noch nach der Zeit, sondern die Dimension, auf die sich die Zeit in der Gegenwart («hodie») öffnen kann: Das wahre Finale ist nicht das «Ende» der Zeit, sondern die «Fülle der Zeit».¹⁸ Somit geht das Heute der vertikalen Heilszeit in das horizontale Jetzt des Augenblicks ein. Gottes Zukunft ereignet sich nicht erst als das große Abschlussfinale, das in die Zeit hereinbricht, sie wird vielmehr im Kairos als Heute ergriffen (Hebr 3, 7–4, 7). Es bedarf einer besonderen Gegenwärtigkeit und immer neu einzuübenden Aufmerksamkeit, um in jedem Augenblick die Gegenwart Gottes und die Fülle seiner Zeit in allen Dingen erkennen zu können.¹⁹ Wer also an die Realpräsenz des auferstandenen Herrn in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein, verwandelt in seinen Leib und sein Blut, glaubt, weiß sich zugleich in ein neues Zeitgefüge gestellt, und zwar durch Teilnahme am Leben der Kirche und ihrer Sakramente.

5. Eucharistisches Leben im Leib Christi

Wer Jesus nachfolgt, tut dies in Gemeinschaft mit der Kirche, welche die Braut und damit das eigentliche Subjekt der Nachfolge des Bräutigams Christus ist.²⁰ Die Gemeinschaft im Glauben gründet in der Taufe. Durch die Taufe ist der Christ in die Kirche eingegliedert, so dass fortan sein Leben im Glauben eine konkrete Gestalt erhält durch «qualifizierte Teilnahme am Ganzen»²¹: «Christ werden heißt communio werden und damit in die Wesensweise des Heiligen Geistes eintreten. Es kann daher aber auch nur durch den Heiligen Geist geschehen, der die Kraft der Kommunikation, ihr Vermittelndes, Ermöglichendes und als solches selbst Person ist.»²²

Die dargelegte communiale Dimension der christlichen Glaubenserfahrung gilt erst recht für die Liturgie, in der wie bei keinem anderen Vollzug die Grundstruktur der Kirche als Volk Gottes sichtbar wird. Jede Erfahrung im Glauben gehört weniger dem Individuum in seiner Vereinzeltheit, vielmehr erhält sie Anteil an der Erfahrung des ganzen «corpus Christi mysticum» und ist als solche immer gemeinschaftlich, d.h. ekklesial verfasst. Insofern kommt das im Glauben Erfahrene nie nur dem Einzelnen zugute, es wird nach außen hin universal offen bleiben und in die Sendung führen. Dies heißt für unsere Fragestellung, dass die Liturgie immer von beiden Erfahrungen christlicher Existenz bestimmt ist, dass sie nämlich tiefer in den Leib Christi und in die Gemeinschaft aller Glaubenden führt und zugleich in die Sendung und in den Dienst am Nächsten eintreten lässt.

Die Eucharistie in dieser Welt ist bereits etwas ganz anderes als die Welt, feiert sie doch – wie die Kirchenväter darlegen – die ewige Eucharistie im Reich Gottes, bei der alle Menschen geeint sein werden. Das Leben

in Einheit ist das einzigartige Zeichen der eschatologischen Ankündigung: «Menschwerdung, Sühne, Auferstehung und Verherrlichung werden mittels des gleichen Kelches angekündigt. Das ist das Wesen des Christentums: Das Mysterium des göttlichen Lebens stellt sich als Mysterium des menschlichen Lebens dar, «damit alle Eins seien: so wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin» (joh 17, 21). Deshalb wird die Gründung der Kirche am Pfingsttag unmittelbar von der Offenbarung ihrer Natur gefolgt: «Täglich verharrten sie einmütig im Tempel und brachen das Brot in den einzelnen Häusern» (Apg 2, 46). Dieser Ausdruck wird der eucharistische Stil des Lebens selbst: «Alle Gläubigen hielten zusammen und betrachteten all ihre Habe als gemeinsames Eigentum» (Apg 2, 44).»²³ Der Prozess der kosmischen Verwandlung erhält seine zeichenhaft konkrete Gestalt in der Einheit der Kirche.

Verklärung und Verwandlung vollziehen sich nicht über Brot und Wein als solchen, sondern insofern sie die Gaben der Gemeinde sind; durch die im Heiligen Geist verwandelten Gaben schenkt sich der erhöhte Herr an die Gläubigen, indem er sich mit ihnen auf mystische Weise vereint, aber er durchdringt mit seiner Gegenwart auch den ganzen Kosmos.

Wird der Zusammenhang zwischen dem sakramentalen und dem ekklesialen Leib Christi nicht mehr gesehen, kommt es zu einer Individualisierung und Privatisierung im Eucharistieverständnis. Thomas von Aquin versteht es gerade als «die Gnadengabe des Heiligen Geistes», dass er unter dem Gesetz der Koinonia, also der Gemeinschaft des Glaubens leben lässt. Das Leben unter der Führung des Heiligen Geistes dient dem Aufbau des Leibes Christi, wie Paulus seine Gemeinden mahnt: «Lebt in völligem Gleichklang, habt nur einen gemeinsamen Geist, einen Gedanken» (1Kor 1, 10). Blaise Pascal bringt das neue geisterfüllte Gesetz in die Worte: «ein Leib, gebildet aus denkenden Gliedern»²⁴. Irenäus von Lyon setzt sogar die Gabe des Geistes mit der Erfahrung der Koinonia im Glauben in eins: «Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo Gottes Geist, da die Kirche und die Gesamtheit der Gnade.»²⁵

Die Hoffnung des Christen bezieht sich auf das Heil aller Menschen, «und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich»²⁶. Je mehr ein Glaubender in Gottes Heilsplan hineingenommen wird, desto größer wird zugleich sein Dienst sein.²⁷ Dies zeigt ein Blick in die Heilsgeschichte: Aufgrund des ihnen eigenen Dienstes sind die Personen, die mit der Heilsgeschichte Gottes verbunden sind, nicht «zufällig». Jedes Heilshandeln Gottes bleibt vielmehr unlösbar mit der Erwählung bestimmter Menschen verbunden: Adam, Abraham, Noah, Mose, David, Propheten, Christus und Eva, Sara, das Volk Israel, Tochter Zion, Arme und Demütige, Maria – sie alle bezeugen, dass Gott in seinem Tun einzelne beruft, um durch sie und in ihnen allen Menschen sein Heil zu erschließen. Dies gilt im gleichen Maß für die Kirche, die auf das Fundament der Apostel gegründet ist.

Jesu Existenz ist «Pro-Existenz» und «Ko-Existenz», Dasein für die anderen und in Gemeinschaft mit ihnen. Die Christen leben eucharistisch, nicht allein in der Feier des Herrenmahles, sondern auch im Leben und Teilen mit den Schwestern und Brüdern, mag der «Nächste» der Fremdeste unter den Fremden sein. Von den ersten Christen heißt es in der Apostelgeschichte: «Keiner unter ihnen mußte Not leiden; denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften sie, brachten das Geld zu den Aposteln und legten es ihnen zu Füßen. Davon wurde jedem zugeteilt, soviel er brauchte» (Apg 4, 34f). Das gemeinschaftliche Teilen ist für die ersten Christen die logische und unmittelbare Konsequenz ihrer Teilnahme an der Eucharistia vor Gott. Der Christ, der an der Eucharistie teilnimmt, verwirklicht den Auftrag des Herrn, wenn er «arm mit dem armen Jesus» ist und «gemeinsame Sache» macht mit den Armen.

Gemeinschaft bleibt unter Christen keine gruppendynamische Größe, sondern Geschenk des Herrn. Weil Gemeinschaft im Glauben aus der Lebenshingabe des Herrn entspringt, kann das Da- und Mitsein von Jesu Schicksal und Los mitgeprägt werden, es kann oft glanzlos sein und ein hohes Maß an innerer Offenheit verlangen. Eucharistisches Leben war für Jesus die Entscheidung für den «letzten Platz», eine einzige «Karriere nach unten». Wer sein Schicksal teilt, ist ohne Bitterkeit bereit, hin und wieder «Schuhabstreifer» oder «Blitzableiter» zu sein, sich «hinauskomplimentieren» lassen zu können, wie es der Herr erfahren hat, als er allmählich nirgends mehr «ankam», am allerwenigsten in seiner Vaterstadt (Lk 4, 24). Es gehört zur Reife eines Christen, der an der Eucharistie teilhat, dass er nicht «aus den Wolken fällt», wenn er wie der «letzte Dreck» (1Kor 4, 13) behandelt wird oder der mühseligste Dienst mit Undank vergolten wird. Solche Christen sind lebendiges Evangelium.

Ferner werden Menschen, die ihre Gemeinschaft eucharistisch verstehen und leben, nicht als die Fordernden, sondern als die Dankenden und Empfangenden in das gemeinsame Leben mit anderen eintreten. Wie auch sonst im christlichen Leben, beginnt in der christlichen Gemeinde alles mit dem Danken. Nur wer für das Geringe dankt, empfängt das Große. Keiner kann wissen, wie es um die Gemeinschaft bestellt ist, sie ist ja ein Geschenk des Herrn, dessen Gedanken nicht unsere Gedanken und dessen Wege nicht unsere Wege sind. Der Christ braucht sich nicht ständig den Puls seines geistlichen Lebens zu fühlen oder im Leben der Gemeinschaft fortgesetzt ihre Temperatur zu messen. Je dankbarer Christen täglich empfangen, was ihnen in der Eucharistie gegeben ist, desto gewisser und gleichmäßiger wird die Gemeinschaft von Tag zu Tag zunehmen.

Unzählige Male ist eine Gemeinschaft zerbrochen, weil sie aus einem Wunschbild oder Ideal heraus lebte. Solche Wunschbilder verhindern Gemeinschaft, denn sie stellen die einzelnen als Fordernde in den Kreis der

Gemeinschaft: der einzelne gleichsam als lebendiger Vorwurf im Kreis der Mitmenschen. Ganz anders das eucharistische Verständnis einer christlichen Gemeinschaft. Es bleibt nicht beim Empfangen; die Gabe wird zur Aufgabe: «Ist das Brot, das wir brechen, nicht Gemeinschaft (Teilhabe) im Leib Christi? Ein Brot ist es, darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot» (1Kor 10, 16f). «Leib» meint im ersten Satz den eucharistischen Leib, im zweiten Satzteil hingegen uns selbst, die Gemeinschaft der Feiernden, die Kirche. Der eucharistische Leib nährt und baut den kirchlichen Leib auf. Durch das Essen des einen Brotes empfangen wir, was wir sind, und werden, was wir empfangen. Christus ist nur zusammen mit der Kirche im Vollsinn «Christus», und erst gemeinsam mit der Kirche findet der Glaubende zum «ganzen Christus» (totus Christus), wie Augustinus betont. So schafft die Eucharistie, «bis Er kommt» (1Kor 11, 26), eine Gemeinschaft, die Geschenk des Herrn ist, das wir in jeder Eucharistiefeier täglich neu erbitten und empfangen.

ANMERKUNGEN

¹ SC 10.

² Zit. nach Kurt KOCH, *Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens*, in: Anzeiger für die Seelsorge 106 (1997) 239–248, 287–292, hier 289.

³ LEO DER GROSSE, *Sermo* 74 (De ascens., 2): «quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit».

⁴ Genauer gesagt, ist erst mit dem Tod des letzten Apostels die Offenbarung abgeschlossen, aber damit auch die Geschichte, insofern sie ein Weg und eine Entfaltung im Nacheinander von zeitlichen Abläufen ist.

⁵ Dumitru STANILOAE, *The world as gift and sacrament of God's love*, in: Sobornost' Series V: No. 9 (1969) 662.

⁶ Deshalb wird von vielen orthodoxen Theologen heute die kosmische Dimension der Eucharistie hervorgehoben. Hierzu Karl Christian FELMY, *Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 188–218; und Joannis ZIZIOULAS, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, in: US 25 (1970) 342–349.

⁷ GREGOR VON NYSSA, *In Christi resurrectionem*. Oratio II (PG 46,628CD).

⁸ ORIGENES, *Contra Celsum* 8,22.

⁹ Zum antiken Begriff des «adventus» und seinem Verständnis schreibt Ildefons Herwegen: «Der Advent des Herrschers war der erste und höchste Glücks- und Festtag für die Stadt. Kam doch in der geheiligten und vergöttlichten Gestalt des Königs oder Kaisers der Gott selbst zu einer Stadt, um sie mit seinem Leben und seinem Heil zu erfüllen und mit seiner Gnade zu überschütten. Unbegrenzte Hoffnungen und unendlicher Jubel begleiteten daher den Advent des Königs. Die Stadt ging dem Kommenden entgegen zur Hypapantesis, zur Begegnung. Abordnungen zogen weit hinaus, bis zu dreißig Meilen; andere warteten in der Nähe der Stadt. Vor den Stadtmauern war die Bevölkerung aufgereiht, nach ihren Ständen geordnet; sie standen die Straßen entlang, durch die der Herrscher in die Stadt einzog, weiß gekleidet, das Haupt bekränzt, Fackeln und Kerzen in den Händen. Weihrauch wurde verbrannt, wohlduftende Öle wurden ausgeschüttet, Blumen gestreut und Teppiche ausgebreitet. Oft wurden auch Götterbilder oder andere Kultgegenstände

dem Kommenden zur Begrüßung entgegengetragen» (Ildefons HERWEGEN, *Alte Quellen neuer Kraft*, Düsseldorf 1920, 134f). Es wurden beim Einzug Akklamationen, «Litaneien», gesungen, und die Stadt wurde zu einer heiligen Gottesstadt begnadet.

¹⁰ Ebd., 30.

¹¹ THOMAS VON AQUIN, *De pot.* q.9, a.3 corp.

¹² Hans Urs VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1990, 52.

¹³ ZIZIOLAS, *Die Welt in eucharistischer Schau* (s. Anm. 6), 345.

¹⁴ Vgl. Karl RAHNER, *Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*. Bd. IX, Einsiedeln – Zürich – Köln ²1972, 302–322, hier 317.

¹⁵ Ebd., 321f.

¹⁶ Karl RAHNER, *Trost der Zeit*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*. Bd. III, Einsiedeln – Zürich – Köln ⁷1967, 169–188, hier 187.

¹⁷ BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment* (s. Anm. 12), 355.

¹⁸ Vgl. Paul EVDOKIMOV, *Das Gebet der Ostkirche*, Graz – Wien – Köln 1986, 45.

¹⁹ Das neue Zeitverständnis, das mit Christus gegeben ist, veranlasst Bonaventura, den quantitativen Zeitbegriff durch ein qualitatives Offenbarungsverständnis zu ersetzen: non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam egressionis (BONAVENTURA, *2 Sent.* d.2, p.1, a.2, q.3c).

²⁰ Vgl. Michael FIGURA, *Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa*, in: SCHMIDT – BAUER (Hg.), *Grundfragen christlicher Mystik* (=Mystik in Geschichte und Gegenwart I/5), Stuttgart 1987, 38. Bei U. Köpf heißt es: «Im Frühmittelalter herrscht ja unter dem Einfluß Bedas (gest. 735) jahrhundertlang die ekklesiologische Deutung des Hohenliedes vor, und erst in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts tauchen im Umkreis der gregorianischen Reform zwei mystisch ausgerichtete Kommentare auf» (Ulrich KÖPF, *Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik*, in: ebd., 64 [bes. Anm. 58]).

²¹ Hans Urs VON BALTHASAR, *Spiritualität*, in: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*. Bd. I, Einsiedeln 1960, 226–244, hier 228. Zum Begriff «Spiritualität»: Josef SUDBRACK, *Art. «Spiritualität»*, in: *Herrders theologisches Taschenlexikon VII* (1973) 115–136; Eugene James CUSKELLY, *Spiritualität heute*, Würzburg 1968, 197f.; Lucien-Marie DE SAINT-JOSEPH, *Ecole de spiritualité*, in: DSAM IV (1960) 116–128.

²² Joseph RATZINGER, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in: HEITMANN – MÜHLEN (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg – München 1974, 223–238, hier 226.

²³ «Der christliche Orient besaß von seinen Ursprüngen an einen kosmischeren Sinn, was nicht ohne Zusammenhang mit den griechischen Quellen ist. Bei Origenes, Gregor von Nyssa und Maximus dem Bekenner ist die kosmische Gnosis weit stärker als in der lateinischen Patristik. Dies fand seinen Ausdruck sowohl in der Liturgie als auch im Leben der Heiligen. Nicht die Rechtfertigung, sondern die Verklärung des Menschen und der gesamten Schöpfung mit ihm ist hier zentral» (Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris 1959, 244f; zitiert nach Robert HOTZ, *Sakramente im Wechselspiel von Ost und West*, Olten – Freiburg – Zürich 1979, 193).

²⁴ PASCAL, *Fragm.* 473 (Blaise PASCAL, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, hg. von E. Wasmuth, Heidelberg 1946, 221).

²⁵ IRENAEUS VON LYON, *Adversus Haereses* III 24,1.

²⁶ Jean DANÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953, 340. Nicht anders Hans Urs VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern ²1987, 9: «Aber: wenn ich für dich, für andere, für alle hoffe, dann darf ich mich schließlich auch mit einschließen. (Nicht umgekehrt: Ich hoffe für mich, aber ob du zu den Erwählten gehörst, weiß ich nicht mit Sicherheit.)» Vom Glauben her, so führt Hans Urs von Balthasar aus, hat der Christ die Pflicht, «die Hölle leer zu hoffen».

²⁷ Wolfgang BEINERT (Hg.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg – Basel – Wien 1977, 131.



CHRISTOPH BENKE · WIEN

CHRISTLICHE SPIRITUALITÄT – MARIANISCH GRUNDIERT

Zu Gisbert Greshakes «Maria-Ecclesia»

Nein, es ist keine Mariologie im Sinne des klassischen schultheologischen Traktates, die der emeritierte Freiburger Dogmatiker in seinem Alterswerk («mit Sicherheit mein letztes *größeres* theologisches Werk», 15) präsentiert.¹ Intendiert ist mehr, nämlich eine «marianisch grundierte Theologie und Kirchenpraxis» überhaupt. Muss dies eigens herausgestellt werden, wo doch Maria, abgesehen vom Kreuz, immer noch «das wohl verbreitetste Symbol der Christenheit» (111) ist? Es scheint so. Denn eine gute Mittellage zwischen marianischer Hypertrophie (*De Maria numquam satis*) einerseits und einer mancherorts vorhandenen «marianischen Eiszeit» (G. Söll, zitiert 187) andererseits ist eher selten, vor allem in durchschnittlicher Gemeindepraxis und individuellem Glaubensvollzug, aber auch in der Theologie, zumal der Stellenwert des Themas in der deutschsprachigen systematischen Theologie zurzeit eher gering ist.

Die monumentale Studie Greshakes wurde bereits von der Fachwelt diskutiert.² Das Anliegen des vorliegenden kleinen Beitrags ist es, ihren Ertrag für eine christliche Spiritualität zu sammeln. Dass Theologie und Spiritualität aufeinander verwiesen sind, das hervorzuheben war stets ein Anliegen dieses Autors. Dazu ist es notwendig, zuvor den Inhalt von *Maria-Ecclesia* kurz zu skizzieren.

1. Das Buch

Gisbert Greshakes Entwurf hat, nach einem autobiographischen Vorwort und allgemeinen Hinweisen (15–33), zwei Teile. Um Theologie und Kirchenpraxis insgesamt marianisch zu grundieren, bietet der Autor im ersten,

CHRISTOPH BENKE, geb. 1956, Dr. theol. habil., Priesterweihe 1983, Geistlicher Leiter des Zentrums für Theologiestudierende in Wien, Schriftleiter der Zeitschrift «Geist und Leben».



«Prolegomena» genannten Teil (35–364), eine klassische Mariologie. Hier ist die immense Fülle an Material im Hinblick auf die überkommenen Glaubensaussagen bzw. Dogmen über Maria in biblischer, dogmatischer und theologiegeschichtlicher Hinsicht und in ausführlicher Auseinandersetzung mit der neueren Diskussion so dargelegt, wie es kompakter und differenzierter zugleich derzeit nirgends zu finden ist. Dabei spricht Greshake von Beginn an durchgängig von *Maria-Ecclesia* (Maria Mater Ecclesia, Maria Virgo Ecclesia etc.), um den Gehalt der Mariendogmen nicht isoliert auf die biblische Person Marias zu beziehen und das Privilegienhafte sozusagen erst gar nicht aufkommen zu lassen (vgl. 28). Maria ist, so wird Greshake nicht müde zu betonen, mehr als eine historische Person, sie steht für die Kirche insgesamt. Später reflektiert er nochmals auf diese Sichtweise und vertieft sie, weil er die Kategorie «Korporativperson» auf Maria anwendet (421ff, vgl. auch 66). Wichtige Klammern zum Zweiten Teil hin sind der Hinweis auf patristische Stimmen zur präexistenten *Ecclesia primigenia* («Kirche von Anbeginn», 144ff) sowie das 6. Kapitel «Maria Sapientia Ecclesia» (301–342), in dem sich die schöpfungstheologischen Akzente des Zweiten Teils vorbereiten.

Dort legt Greshake «Reflexionen und Impulse» vor (367–587). Um den Glauben Marias auszuloten – und Maria ist ja schon im Neuen Testament der Prototyp des Glaubens –, nimmt Greshake das Gespräch mit der neueren Gabe-Theologie auf (367ff). Aus dieser phänomenologisch erhobenen und behutsam auf den Glauben übertragenen Sichtweise resultiert, dass das Beschenktwerden unbedingten Vorrang vor jeglicher Leistung hat. Die Gabe kommt freilich erst dort ganz an, wo sie bejaht wird und in eine Auf-Gabe mündet. Maria als Leitbild steht gewissermaßen für die «Vermählung der Schöpfung mit Gott» und die daraus folgende Fruchtbarkeit (z.B. 396–399).

Die Einheit und Differenz der beiden Größen Maria und Kirche sind präzise zu bestimmen. Dazu entwickelt Greshake das Konzept einer differenzierten Identität und schöpft dabei aus dem trinitarischen Personenverständnis (418–466). In diesem Zusammenhang kritisiert Greshake den ungebührlichen Vorrang des Institutionellen in der Kirche. Bei der Frage, wie Maria-Ecclesia am Heilsprozess mit-wirkt (467ff), ist – neben theologischen und ökumenisch relevanten Erwägungen zur geschöpflichen Mitwirkung generell – Greshakes Affinität zur Spiritualität eines Charles de Foucauld erkennbar («Kirchliches Mitwirken durch «Präsenz»», 478ff).

Theologie soll auch spekulativ sein. In diesem Modus bewegt sich der Autor im 4. Kapitel des zweiten Teiles «Geschaffen als Anfang seiner Wege...» (490ff). Es sind nicht die Hauptstränge der Spiritualität und Theologie, aber doch probate Gewährsmänner (Pierre Teilhard de Chardin, Wilhelm Klein, Ferdinand Ulrich), auf die sich Greshake beruft, wenn er Maria-Ecclesia als «eine vor- und überzeitliche Größe», «von Gott geschaffen

als «sapientia creata» und «ecclesia primigenia» sieht (490). Nach der vom Autor «in aller Vorsicht vertretenen» (535) These wäre die (geschichtliche) Maria von der (primordialen) «Maria» als transzendental-geschichtlicher Antwort an das Wort zu unterscheiden. In der vorzeitlichen «Maria» hätte sich die ursprüngliche Antwort der Schöpfung auf die Vorgabe des trinitarischen Schöpfergottes personalisiert: «Nicht nur hat Gott sich endgültig mit dem Menschen «vermählt», auch das geschöpfliche Ja zu Gott wurde immer schon (vor-)gesprochen und macht seither unverbrüchlich das tiefste Wesen von Schöpfung und Geschichte aus» (533) – mit Folgen für eine erneuerte Sicht von Schöpfung (539ff) sowie für die Religionstheologie (549ff). Der Schluss des Buches bietet einen «Aus-«Blick» auf einige ausgewählte künstlerische Darstellungen zu Maria-Ecclesia. Die Auswahl bewegt sich etwas «außerhalb der gewohnten Gleise» (571) und ist gerade deshalb anregend.

Wo liegt nun, über die engere theologische Fachdiskussion hinaus, der Ertrag dieses Werkes für die seelsorgliche Vermittlung, für die «Kirchenpraxis» und die lebensmäßige Aneignung – kurz: für die Spiritualität? Im Folgenden bleiben die Struktur der Arbeit und die innere Logik ihres Gesamtgefüges im Hintergrund, um kapitelübergreifend den einen oder anderen Aspekt hervorzuheben.

2. Welt als marianischer Raum

Atmosphärisches

Die Nachwirkungen des «Marianischen Jahrhunderts» reichen bis in die Gegenwart. Eine überbordende Marienfrömmigkeit, durchzogen von «oberflächlicher Sentimentalität» (Paul VI., *Marialis cultus*, 38), hat ihre Spuren in Theologie, Liturgie und Spiritualität hinterlassen und vielen den Appetit verdorben – bis heute. Greshakes Buch ist dagegen nüchtern. Dazu verhilft, dass das im Titel versprochene Programm *Maria-Ecclesia* kontinuierlich durchgehalten wird, eine isolierte und damit womöglich in Richtung auf eine Privilegienmariologie wegdriftende Betrachtungsweise Mariens erst gar nicht aufkommen kann. Der Autor lädt schlicht dazu ein, zum Thema Maria «Entdeckungen» (32) zu machen und dabei Manches neu sehen zu lernen. So kann eine Liebe zu Maria entstehen, denn man kann nur lieben, was man kennt. Immerhin endet das Buch mit einem Text von Karl Rahner, in dem dieser den «Hörer» bittet, «er möge um die Gnade bitten, Maria lieben zu können» (587). Derartiges wird – wieder – möglich. Auch die anschließenden, aus theologischen Positionen und Gewichtungen erwachsenden Punkte machen das «Atmosphärische» aus.

Alles ist Antwort

Christliche Spiritualität ist Antwort, freie Antwort. Die Heilsgeschichte ist ein einziges Werben Gottes um den Menschen, nichts als ein einziges Entgegenkommen Gottes auf seine Schöpfung zu. Für die Identitätssuche und -findung des Menschen ist es, christlich gesprochen, entscheidend, den Menschen als das freie Gegenüber des Wortes Gottes zu sehen. Gott ist initiativ und spricht den Menschen an. Menschsein vollzieht sich im Antwort geben. Dafür ist Maria mit ihrem Ja-Wort «Identifikationsgestalt» (401), und noch während des Lesevorgangs wird deutlich: *tua res agitur!* Aussagen zu Maria sind theologische Anthropologie, und darin geht es um das Gottgeheimnis des Menschen. Maria ist das gottempfängliche Geschöpf. Menschsein ist also, christlich gesehen, Antwort. Das ist nichts Neues, aber eine bleibend wichtige Erinnerung mit ebenso zeitkritischem wie tröstlichem Potential.

Wider die «totale Anstrengung»

Ist der Mensch auf Beziehung hin angelegt (Luther: *nos extra nos esse*; zit. 402), dann ergibt sich daraus der «Vorrang der Gabe» und der «Primat des Beschenktwerdens vor aller Selbstsetzung und Selbstbestimmung durch Leistung» (403). Wer sich an Maria orientiert, erlaubt sich das Menschsein als «Existenz-im-Empfang» (404). Das ist, wiederum, beileibe nichts Neues! Die Gabe zu betonen, zählt zu den Basics christlichen Glaubens und Spiritualität. Aber der Sog gegenläufiger Konzepte ist stark und macht Eindruck. Die «Bemächtigungstendenzen» des Homo faber und sein Machbarkeitswahn reduzieren den Menschen auf eine «totale Anstrengung» hin. Das alles gilt für den einzelnen wie für die Kirche. Könnte der Rückgang oder gar Totalausfall von Marienfrömmigkeit möglicherweise dazu beigetragen haben? Der Grundakt des Glaubens ist nicht Leistung, sondern Empfangen – eine alte, aber auch gefährliche Er-Innerung.

«Maria» steht hier für eine tiefe Gelassenheit und wunderbare Unangestrenztheit. Ihr Einsatz und ihr Mittun ist anders gelagert. Marianisch-kirchliches Mitwirken ist «Präsenz und Aktivität [des Heiligen Geistes] im Sein und Wirken des Geschöpfes» (475). Es ist, im Unterschied zum *homo faber*, nicht «herstellende Praxis» (486), sondern «darstellendes Handeln» (487). Sind Maria und Kirche gewissermaßen eins, dann wirft das Licht auf den Geist, in dem die anstehenden Strukturfragen der Kirche anzugehen und zu lösen sind.

Eingeborgen in das Ja

Der Blick auf Maria, so hebt Greshake hervor, bringt das Dialogische in die Mitte des Ganzen, von Beginn an. Der Ur-Dialog und das Ja ist das wirksame Grundmuster der ganzen Schöpfung und Geschichte. «Wir dürfen im

«Ja» Gottes und korrespondierenden «Echo-Ja» Marias leben und sind damit auch zum «Ja-Sagen» berufen und befähigt» (585). Jeder, jede und alles darf sich in diesen Dialog Gott – Maria «*eingeborgen*» (ebd.) verstehen. Aus dieser geistlichen Maxime folgt, nochmals, eine gleichmütige Grundhaltung und eine Unbesorgtheit. Gelassen gestimmt geht man an das, was zu tun ist, im Wissen, dass das Wesentliche schon getan ist und das, was noch offen ist, ebenfalls ein anderer macht. Dem Glaubenden bleibt «nur» der Verweis auf den, der «es macht». Man könnte das eine heitere «Spiritualität des Schon (jetzt)» nennen.

Welt als marianischer Raum

Greshake bringt das biblische und spiritualitätsgeschichtlich breit belegte Bild der «Vermählung» ins Spiel. Allem ist die «Struktur einer «Vermählung»» (380) eingezeichnet. Das bedeutet im Hinblick auf Maria: Maria ist mehr als das Mädchen von Nazaret. In der im Neuen Testament gezeichneten «historischen» Maria zeigt sich «Maria», nämlich die Gestalt der göttlichen Weisheit selbst, die *sapientia creata* als die «personale Gestalt der mit Gott vermählten Schöpfung» (557). Damit tritt, das ist zu betonen, die christozentrische («Gott in Maria») und ekklesiale Urbestimmung der Schöpfung nur umso deutlicher hervor. Dies führt zu einer marianischen Pointierung, um Welt und Geschichte insgesamt zu verstehen: «Die Welt ist der «marianische Raum, in den hinein Gott die unendliche Fülle seines göttlichen Lebens hineinströmen lässt, und die Geschichte ist der Prozess, in welchem das marianische Ur-Ja zur Vermählung weitergesprochen wird und Gottes Sohn je neu «Gestalt» findet» (527). Dann muss es nicht nur erlaubt, sondern mehr noch geboten sein, in die Welt hineinzugehen und Gott in allen Dingen zu finden. Es liegt auf der Hand, dass auf dem Wege über «Maria» eine vertiefte Sicht von Schöpfung (539ff) und Schöpfungsspiritualität möglich wird.

Würde und Sendung

An «Maria» als personale Gestalt der Schöpfung lässt sich zeigen, was Mariologie für die Ontologie und Geschichtstheologie bedeutet. Auf das glaubende Individuum bezogen ist Mariologie konkrete Theologische Anthropologie. Maria ist die Glaubende schlechthin. Auch hier darf Vermählung als «Wasserzeichen» der Schöpfung hervortreten («Glaube als «Vermählung»», 378–382). Die glaubenstheologische Vertiefung lautet: «Was Maria ist, müssen wir werden» (585). Als Prototyp des glaubenden Menschen ist sie zur Gänze empfänglich für Gott und stellt ihm ihr Leben zur Verfügung, damit neues Leben entstehen kann. Daran zeigt sich: Gott «gibt: zu tun». Darin besteht die Würde und die Sendung des Geschöpfes: «Durch die Be-Gabung des Geschöpfes mit zeitlich verfasster Freiheit (um Gottes Gabe entgegen-

zunehmen) und mit Vollmacht (an dieser Gabe mitzuwirken) tritt Gottes Herrlichkeit umso machtvoller hervor» (472). Das Geschöpf ist begabt, Gott aus sich zu gebären und der Welt zu schenken (Angelus Silesius: «Ich muss Maria sein / und Gott aus mir gebären»; 365.397). Marianisch grundierte christliche Spiritualität hat neues Leben im Blick, ist «geburtlich» und will inspirieren, Maria zu werden, in der und aus der heraus der Sohn Gottes je neu zur Welt kommt.

Ein marianisches Profil der Kirche

Noch vor dem Ich geht es im Christentum um das Wir. An *Maria-Ecclesia* lässt sich das gut durchbuchstabieren, ist doch Maria die Kirche in Person. Mariologie ist Ekklesiologie. Eine marianisch ausgerichtete Ekklesiologie kann das amtlich-hierarchische Moment der Kirche relativieren (459), allerdings in einer vielleicht noch ungewohnten gegenläufigen Bewegung: «Wie man also auf dem II. Vaticanum zurecht Maria in die Kirche integriert hat, so gilt es heute, die Kirche in Maria zu integrieren, um damit eine sowohl mystische Konzentration des Glaubensvollzugs wie auch eine gesunde «Relativierung» kirchlicher Institutionalisierung zu erreichen» (464). Nur dazu ist Kirche da, den Sohn Gottes zur Welt zu bringen, ihn Gestalt annehmen zu lassen (Gal 4, 19), um ihn in seiner vollendeten Gestalt darzustellen (Eph 4, 13), und zwar communal. Von Maria her betrachtet ist die Kirche eine «Bewegung» des Evangeliums (465): Der (die) Einzelne in ihr soll «Maria» werden, in schlichter Weise glauben lernen und Christus in sich Gestalt annehmen lassen. Und: Der (die) Einzelne und jede kirchliche Gruppierung soll Zeichen der Einheit setzen und für Versöhnung («Vermählung») wirken.

Daraus wird eines deutlich: *Maria-Ecclesia* weitet den Blick. Die Größe des christlichen Glaubens und der Reichtum christlicher Spiritualität kommen neu in den Sinn. Ob die hier vorgelegte spirituelle Exegese, die ja aus dem Gesamtgefüge das Eine nimmt und das Andere nicht, jemanden dazu bewegen kann, Maria und «Maria» zu lieben (oder wieder zu lieben?), sei dahingestellt. Aber Greshakes Überlegungen könnten mithelfen, aus der eingangs zitierten «marianischen Eiszeit» herauszufinden.

ANMERKUNGEN

¹ Gisbert GRESHAKE, *Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014 (648 S.). – Die in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

² Karl-Heinz MENKE, *Maria-Ecclesia. Anmerkungen zu Gisbert Greshakes gleichnamigem Werk*, in: ThPh 89 (2014) 419–428; Ulrich RUH, *Nüchternheit und Spekulation. Gisbert Greshakes Buch über Maria und die Kirche*, in: HerKorr 68 (2014) 462–466; ferner: B. Hallensleben, in: FZPhTh 61 (2014) 527–532; H. Steinhauer, in: GuL 87 (2014) 434–435.



PHILIP GECK · HEIDELBERG

DER TOD UND DIE ZUKUNFT DER MENSCHHEIT

Zu einem Buch des Philosophen Samuel Scheffler

Ein Buch, das «Der Tod und das Leben danach»¹ heißt und aus der Feder eines analytischen Philosophen stammt, ist an sich schon reizvoll. Sein Autor, Samuel Scheffler, traut sich an die großen Fragen heran, ganz in der Tradition seines Lehrers Thomas Nagel. Doch er rudert gleich auf den ersten Seiten seines Essay zurück: Nicht wie der Einzelne nach dem Tod weiterlebt interessiert ihn, er glaubt auch gar nicht an eine solche Möglichkeit. Jeder Mensch stirbt und verschwindet für immer, nicht aber die Menschheit als solche. Es ist ihr Fortbestand, der Scheffler interessiert, und zwar in seiner Bedeutung für den Einzelnen. Seine These lautet: Dass es nach meinem Leben für andere weitergeht, macht mein Leben erst bedeutungsvoll. Das Leben unbekannter Menschen in ferner Zukunft ist für mich deshalb in gewisser Hinsicht wichtiger als mein eigenes Fortbestehen.

Nehmen wir an, wir erführen, dass 30 Tage nach unserem natürlichen Tod die gesamte Menschheit ausgelöscht würde. Wie würden wir reagieren? Scheffler ist davon überzeugt, dass dieser Ausblick einen Schatten auf alles werfe, was uns als wertvoll erscheint. Vieles verlöre seinen Sinn, obwohl unser Leben selbst ganz normal verlaufen könnte und von der Katastrophe gar nicht direkt berührt würde. Natürlich würden langfristige Projekte wie etwa medizinische Grundlagenforschung aufgegeben. Aber auch unmittelbarer Genuss – guten Essens, schöner Musik, interessanter Filme – oder die selbstvergessene Hingabe an Großes und Kleines, die sich in jedem Menschenleben findet, würden schal. Scheffler illustriert dies mit dem Roman «The Children of Men» (1992), in dem P. D. James das Bild einer unfruchtbar gewordenen Menschheit zeichnet, in der vieles ganz normal weitergehen könnte, doch eine allgemeine Apathie um sich greift.² Natürlich sind das hypothetische Szenarien, doch nach Scheffler weisen sie auf ein Phäno-

PHILIP GECK, geb. 1987, Studium der Geschichte, Anglistik und Theologie in Freiburg i. Breisgau und Oxford. Doktorand der evangelischen Theologie an der Universität Heidelberg.



men hin, das uns kaum bewusst ist: Wir sind als Einzelne abhängig von der Zukunft der Menschheit.

Warum ist das so? Scheffler führt zwei Gründe an. Wenn das Leben nach uns weitergeht, kann das, was wir schätzen, die Zeit überdauern. Wir können dafür sorgen, dass unsere Werte weitergegeben werden. Damit wird unser Verhältnis zur Zukunft personalisiert. Sie findet zwar ohne uns statt, aber sie ist kein schwarzes Loch, sondern eine Dinnerparty, die wir früher als die anderen verlassen haben. Doch Scheffler geht es um mehr als um diese zwei Gründe, die leicht als selbstbezogen entlarvt werden können. Er will zeigen, dass es an sich gut ist, dass die Menschheit weiter lebt. Schließlich können sich die Menschen im Unfruchtbarkeitsszenario immer noch eine Zukunft für andere vorstellen, die sie als in sich wertvoll betrachten, obwohl sie ja um die Unmöglichkeit dieser Zukunft wissen. Sie würden noch nicht einmal eine Droge wählen, die ihnen eine Zukunft der Menschheit vorgaukelt, weil diese einen Eigenwert hat, ohne den jedes individuelle Leben seinen Sinn verliert.

Scheffler resümiert: «Worauf ich hinauswill, ist, dass uns unser eigenes Überleben [...] in einem sehr spezifischen Sinn weniger wichtig ist als das Überleben der Menschheit. Die Aussicht auf ein bevorstehendes Ende der Gattung stellt für unsere Fähigkeit, andere Dinge als wichtig zu betrachten, eine weit größere Bedrohung dar. Und aus diesem Grund stellt es auch eine weit größere Bedrohung für unsere Fähigkeit dar, weiterhin ein Leben voller Werte zu führen» (97f). Im Schlusskapitel ordnet Scheffler den Tod des Einzelnen in diese Perspektive ein. Er betrachtet ihn nicht als Übel, sondern als Begrenzung, die uns erst ermöglicht, unserem Leben eine Gestalt zu geben. So kommt er zu dem Befund, dass ein bedeutungsvolles Leben davon lebt, dass es auf den eigenen Tod zugeht, die Menschheit jedoch fortbesteht.

In der amerikanischen Debatte ist Schefflers Essay bewundert und kritisiert worden. Scheffler wendet sich nicht nur alten Fragen zu, er formuliert sie neu. Der Preis für seine Unbekümmertheit besteht darin, dass er die philosophische und religiöse Tradition – außer analytischen Philosophen der Gegenwart wird lediglich Epikur zitiert – ignoriert. In erster Linie ist jedoch die prinzipielle Verbindung angefochten worden, die nach Scheffler zwischen dem Fortbestehen der Menschheit und der Bedeutung des eigenen Leben besteht. Auch die Leser, die an ein persönliches Leben nach dem Tod glauben und damit von vornherein außen vor bleiben, können den Eindruck gewinnen, dass Schefflers Gedankengang einleuchtend ist, aber das irgendetwas nicht stimmt.

Dieser Eindruck ist damit zu erklären, dass Scheffler den Eigenwert menschlichen Lebens verteidigen will – ein nobles Unternehmen – und dabei eine kluge und zutreffende Beobachtung macht. Es fällt vielen Menschen tatsächlich relativ leicht, mit dem Wissen um den eigenen Tod zu

leben – doch wahrscheinlich relativ schwer, mit einem kurz bevorstehenden Untergang der Menschheit normal weiterzuleben. Formuliert man Schefflers These in ihrer bescheidensten Form, ist ihr uneingeschränkt zuzustimmen: Der bevorstehende Untergang der Menschheit stellt eine größere Bedrohung für unser Selbstverständnis dar, als wir denken. Diese These hat eine polemische Pointe. Sie richtet sich gegen die vulgärdarwinistische Meinung, dass sich alles nur um Selbsterhaltung dreht. Wenn dies der Fall wäre, könnte uns die Zukunft, die wir selbst nicht erleben werden, egal sein. Doch wir leben in und von einem Bedeutungshorizont, der unser eigenes Leben übersteigt.

Aber Scheffler sieht noch mehr. Er will darauf hinaus, dass die Zukunft der Menschheit für uns *in gewisser Weise* wichtiger als unsere eigene Zukunft ist. Weil das Wissen um ihren nahen Untergang unseren Lebensvollzug viel weitgehender lähmt als der Ausblick auf unseren eigenen Tod, ist sie eine wichtigere Bedingung für ein bedeutungsvolles Leben als unsere eigene Zukunft. Eingebettet in ein voraussetzungsreiches Gedankenexperiment und sehr spezifisch formuliert, scheint diese These wasserdicht. Sie ist es auch – aber nur in ihrer eigenen Grenze. Diese besteht darin, dass Scheffler lediglich Aussagen über subjektive Einstellungen treffen kann. Die Untergangsszenarien verstören Menschen auf eine grundlegende Weise; sie resignieren und nehmen ihr Leben als bedeutungslos wahr. Ob es das tatsächlich ist, kann Scheffler mit seinem Gedankenexperiment nicht beantworten. Er überschreitet jedoch tendenziell seine Grenzen, weil er für wahr und gut hält, was er herausgefunden hat. Scheffler deutet die Szenarien dahingehend, dass menschliches Leben eine soziale Tiefendimension hat und sich gar nicht selbst genügen kann, sondern auf ein größeres Gut – die Zukunft der Menschheit – bezogen ist. Wird dieser Tiefendimension ihr Gegenstand entzogen, wird menschliches Leben bedeutungslos. Die Moral lautet also: Wir sollten unseren Frieden mit unserem eigenen Tod machen und unsere Energie in die Zukunft der Menschheit investieren.

Weil Schefflers Essay in solch fundamentalen *first statements* sein Ziel findet, ist er anfechtbar. Vor allem in der Annahme, dass unser Leben bedeutungsvoll und die Zukunft der Menschheit wertvoll ist. Man könnte ja auch andere Schlüsse als Scheffler ziehen. Vielleicht blicken die Menschen in den Untergangsszenarien in das Nichts, in das auch sie fallen werden. Sie werden mit dem konfrontiert, was sie sonst immer verdrängen konnten. Möglicherweise würde dann doch ein anarchistischer Kampf entbrennen (dies geschieht in P. D. James' «The Children of Men» außerhalb des von einem Tyrannen beherrschten Englands; zudem wird eine Frau schwanger, und ihr Kind zum umkämpften Hoffnungszeichen).

Nun hat sich keiner der philosophischen Gesprächspartner Schefflers für eine konsequent nihilistische Position ausgesprochen. Eher wurde

argumentiert, dass etwas in sich bedeutsam sein kann, ohne eine Zukunft zu haben.³ Damit trägt man der Erfahrung Rechnung, dass jedes menschliche Leben bedeutungsvolle Momente erlebt, obwohl wir alle wissen, dass diese Menschheit und ihr Planet mit Sicherheit untergehen wird, wenn auch möglicherweise erst in ferner Zukunft. Auch für Schefflers Position ist das der große Stolperstein. Er umgeht ihn mit dem Satz, dass eine solche Katastrophe zu wenig greifbar ist, um uns beeindrucken zu können (84). Doch damit macht er nur deutlich, dass er Aussagen über menschliche Einstellungen, nicht über objektive Sachverhalte treffen kann. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, müsste er auch der Wirklichkeit des Bösen und der Möglichkeit des Nihilismus begegnen können. Doch diese klammert er systematisch aus.

Viele Elemente aus Schefflers Argumentation sind dem christlichen Glauben wohl vertraut. Seine Weltdeutung erinnert an die Situation, die der biblische Noahbund in Genesis 9 beschreibt. Nach der Sintflut verspricht Gott, dass er seine Schöpfung nicht noch einmal dem Chaos preisgeben wird. Die Welt wird so zu einer fragilen «Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens» (Günter Thomas), in der das Leben stets bedroht und für den Einzelnen begrenzt ist, sie als Ganze jedoch bewahrt wird. Die Menschen leben davon, dass ihre Welt Bestand hat, auch wenn sie ihre Zukunft nicht miterleben werden. Nur der Garant des Noahbundes fehlt bei Scheffler: der lebendige Gott, der sich selbst an seine Treue erinnern muss, weil nichts die Existenz dieser Menschen rechtfertigt, deren Bösartigkeit etwa im Turmbau zu Babel (Genesis 11) zeigt, dass eine abstrakte «Zukunft der Menschheit» gar nicht erstrebenswert wäre. Es ist allein Gott, der der Menschheit eine Zukunft geben kann und will. Unter den Bedingungen des Noahbundes muss das Leben des Einzelnen begrenzt und das Leben der Menschheit bewahrt werden: das sieht Scheffler, und er würdigt den Vorrang des Lebens vor dem Tod, der daraus spricht. Doch er sieht nicht, dass dadurch das Problem der Menschen nicht prinzipiell geklärt ist. Oder gibt er sich mit ihrer ambivalenten Situation zufrieden und versucht, das Beste daraus zu machen?

Der christliche Glaube geht davon aus, dass sich Gott nicht mit dieser Situation zufrieden gegeben hat. Die Bibel erzählt von seinen unzähligen Initiativen – maßgeblich am Volk Israel –, um die Menschen in Heil und Frieden zu bringen. In Jesus Christus erlöst er schließlich Israel und die Völker aus ihrer ambivalenten Situation, indem er von göttlicher und menschlicher Seite aus das Rechte tut und Neues schafft. Mit Christus stirbt die erste Schöpfung des Noahbundes, und mit ihm steht sie zu neuem Leben auf. Hier liegt der Grund für die christliche Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod. Denn das neue Leben in Jesus Christus, an dem der Gläubige hier und heute durch den Heiligen Geist Anteil hat, ist nicht mehr durch einen

notwendigen Tod strukturiert. Der Tod gilt nur der alten Schöpfung. Aus diesem Grund stellt es für Christen kein Problem dar, dass es nicht einfach immer weiter gehen wird wie bisher. Denn sie hoffen auf das «Leben der zukünftigen Welt» (Nicaenum).

Es mag ein bisschen unfair sein, diese christliche Version einer «very short history of God and humanity» als Vergleichspunkt für Schefflers Essay heranzuziehen. Doch Scheffler provoziert dies geradezu mit seinen Grenzüberschreitungen. Zudem macht er in methodischer Hinsicht nicht viel anderes als christliche Theologie: Er geht von konkreten (in seinem Fall allerdings imaginierten) Sachverhalten zu prinzipiellen Sätzen über. Diese Form der Argumentation ist durchaus sympathisch, und sie lädt dazu ein, das vielschichtige biblische Narrativ in die Waagschale zu werfen.

Scheffler hat mit «Der Tod und das Leben danach» ein irritierendes und anregendes Manifest geschrieben. Offensichtlich sucht der Philosoph nach geeigneten Formen, um seine Überzeugungen vernünftig und klar zu artikulieren. Es bereitet Freude, ihm auf seinem Gedankengang zu folgen – weil er das Verteidigungswerte verteidigen will, weil er interessante Wege geht, und weil er sich einem echten Problem widmet.

ANMERKUNGEN

¹ Samuel SCHEFFLER, *Der Tod und das Leben danach*, Berlin 2015.

² Vgl. P. D. JAMES, *The Children of Men*, London 1992. Das Buch dient als Vorlage für den von Alfonso CUARÓN verantworteten Film «Children of Men» (2006).

³ Vgl. Mark JOHNSTON, *Is Life a Ponzi Scheme?*, Boston Review vom 2. Januar 2014. In der amerikanischen Ausgabe des Buches kommentieren Susan Wolf, Harry G. Frankfurt, Seana V. Shiffrin und Niko Kolodny die Ausführungen Schefflers. Vgl. Samuel SCHEFFLER, *Death and Afterlife. The Berkeley Tanner Lectures*, hrsg. v. Niko Kolodny, Oxford 2013.

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

CHRISTOPH BENKE

Zentrum für Theologiestudierende, Ebendorferstraße 8/DG/24, A-1010 Wien
(c.benke@edw.or.at). GND*: 120274914.

ANDREAS BIERINGER

Pädagogische Hochschule Niederösterreich, Department 3, Mühlgasse 67, A-2500 Baden b. Wien
(andreas.bieringer@ph-noe.ac.at). GND: 1031744959.

PHILIP GECK

Dachsweg 3, D-69221 Dossenheim (PJGeck@web.de). GND: 1043780483.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Fichtestr. 5, D-91054 Erlangen (Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@mailbox.tu-dresden.de).
GND: 11581812X.

MARTINA ROESNER

Institut für Biblische Theologie, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien (martina.roesner@univie.ac.at).
GND: 129168947.

ELMAR SALMANN OSB

Gerleve 1, D-48727 Billerbeck (p.elmar@abtei-gerleve.de). GND: 109362136.

MARIANNE SCHLOSSER

Lehrstuhl für die Theologie der Spiritualität, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien
(marianne.schlosser@univie.ac.at). GND: 123009170.

MICHAEL SCHNEIDER SJ

Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstr. 224,
D-60599 Frankfurt am Main (dolige@sankt-georgen.de). GND: 131480855.

THOMAS SÖDING

Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Neues Testament,
Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum (Thomas.Soeding@rub.de). GND: 12289328X.

JÖRG SPLETT

Isenburgring 7, D-63069 Offenbach/Main (splett@em.uni-frankfurt.de). GND: 119557673.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbände zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

ARMUT

Editorial

Papst Franziskus hat in den nicht einmal drei Jahren seiner Amtszeit die Armut neu als Zentralthema des Christentums zu Bewusstsein gebracht. Von Anfang an hat er weithin beachtete Zeichen gesetzt: angefangen bei der Namenswahl, die an den *poverello* aus Assisi erinnert, über den demonstrativen Verzicht auf zeremoniellen Pomp oder die Fußwaschung in einem römischen Gefängnis am Gründonnerstag, bis hin zu seinem Besuch auf Lampedusa, die auch in der säkularen Öffentlichkeit große Resonanz hervorgerufen hat.

Mit der programmatischen Forderung nach einer «armen Kirche für die Armen» hat der Papst dabei beide Pole des christlichen Armutsverständnisses aufgerufen: Armut ist einerseits ein Ideal christlichen Lebens für alle, die ihrem Herrn, der arm geworden ist, um uns reich zu machen (vgl. 2 Kor 8,9), nachfolgen. Diese innere Armut der Kirche hat eine geistliche und eine materielle Seite. Einen besonderen Ausdruck findet sie im Leben nach den evangelischen Räten. Andererseits gibt es die Hinwendung zu den Armen, die Armut überwinden oder zumindest lindern will. Sie ist eine Bewegung, die über die Grenzen der Kirche hinaus führt. Schon der heidnische Kaiser Julian Apostata führte die Ausbreitung des Christentums darauf zurück, dass die Christen neben den «Ihrigen auch noch die Unsrigen ernähren», ihre Armenfürsorge also nationale und religiöse Grenzen überschreitet.

Auf beiden Feldern, dem inneren und dem nach außen gewandten, war das Christentum im Laufe seiner Geschichte immer wieder herausgefordert, die Reichweite seiner Sendung neu auszuloten. Wie weit kann man unter den Bedingungen dieser Welt, die das Christentum zwar überwinden will, aber dennoch noch unter ihnen leben muss, gehen? So warf der franziskanische Armutsstreit des 13. und 14. Jahrhunderts nicht nur die Frage auf, ob eine arme Kirche überhaupt Eigentum haben dürfe, sondern schließlich auch, ob sich das christliche Armutsideal mit einer hierarchischen Kirchenverfassung vereinbaren lässt. Als dagegen mit der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts nicht nur die Armut ganz neue Ausmaße angenommen hatte, sondern auch die sozialpolitischen Möglichkeiten, dem entgegenzutreten, erheblich gewachsen waren, stellte sich die Frage, ob auch «revolutionäre» Mittel legitim sind, um Armut aus der Welt zu schaffen. In beiden Fällen kam es darauf an, der Radikalität der eigenen Sendung treu zu bleiben, ohne sich in Extremen zu verlieren, die Kirche oder Gesellschaft in Gefahr bringen.

Diese Frage nach dem vernünftigen Maß des christlichen Armutsverständnisses bestimmt auch das Echo auf die von Papst Franziskus gesetzten

Akzente. Das gilt besonders für die Spannung zwischen dem kirchlichen Armutsideal und der monetären Ausstattung der institutionellen Kirche sowie ihrer machtförmigen und zeremoniellen Aura. Wenn nicht alles täuscht, scheiden sich an den in dieser Hinsicht vom Papst ergriffenen Maßnahmen eher die Geister, als dies mit Blick auf den anderen Pol des christlichen Armutsideals der Fall ist. Zwar hat manch zugespitzte Äußerung – etwa die Aussage, dass die gegenwärtige Wirtschaftsordnung töte (vgl. *Evangelii gaudium* 53) – durchaus für Diskussionen gesorgt. Grundsätzlich wird die Neuausrichtung der Kirche auf die Armen, wie sie Franziskus fordert, aber von einem breiten theologischen Spektrum mitgetragen.

Ein Symptom hierfür ist das neue Verhältnis zwischen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und dem römischen Lehramt. Fast 25 Jahre nach dem Ende der Sowjetunion hat es den Anschein, als stehe eine vorrangige «Option für die Armen» weder in der Gefahr noch im Verdacht, sich auf die Seite des real existierenden Sozialismus zu schlagen. Ein offenerer, nicht mehr von den weltanschaulichen Fronten des Kalten Krieges dominierter, Verständigungsprozess über die Reichweite des kirchlichen Engagements für die Armen ist im Gange. Hans Urs von Balthasar hat diesen Prozess bereits 1984 in seinem letzten Interview mit dem Schweizer Fernsehen gefordert, indem er die lateinamerikanische «Option für die Armen» als wichtigste Zukunftsfrage der Kirche bezeichnet hat, an der kein Weg mehr vorbei führe.

Das vorliegende Heft will sich an diesem Verständigungsprozess beteiligen, indem es dem Ringen um die Reichweite des christlichen Armutsideals in Geschichte und Gegenwart Raum gibt. *Georg Braulik* beginnt mit einem konzentrierten Blick auf das im Buch Deuteronomium entfaltete Ideal einer Gesellschaft ohne Arme, das Israel vom Armenethos des alten Orients unterscheidet und auch im Neuen Testament aufgenommen wird. Statt eines neutestamentlichen Beitrages bieten wir den Wiederabdruck eines Textes von *Erik Peterson*, der eine erzählerische Ausdeutung des Gleichnisses vom Reichen und dem Armen Lazarus enthält. *Christian Stoll* verortet in seinem Kommentar die Erzählung im christozentrischen und eschatologischen Denken Petersons. *Olivier Boulnois* erörtert im Anschluss eigentumsethische und rechtsphilosophische Probleme des franziskanischen Armutsstreits. *Martin Meier* klärt über die historischen und systematischen Hintergründe der «Option für die Armen» auf, der *Gerhard Ludwig Müller* in seinem Beitrag eine Brücke zur lehramtlichen Theologie baut. *Annette Schleinzer* zeigt die innere Verbindung von asketischer Armut und Hinwendung zu den Armen in der Spiritualität von Madeleine Delbrêl. *Hubert Hänggi* wirft abschließend einen Blick auf Armutsideal und Armenethos des Buddhismus. Hingewiesen sei auch auf den Kommentar von *Ingeborg Gabriel* in den Perspektiven, der zeigt, wie die Armutsthematik in der Enzyklika *Laudato Si'* unter einem neuen, ökologischen Vorzeichen behandelt wird.

Christian Stoll

GEORG BRAULIK · WIEN

EINE GESELLSCHAFT OHNE ARME

Das altorientalische Armenethos und die biblische Vision

1. Die Sorge für die Armen im Alten Orient und in Israel

Bei Grabungen in Khirbet Qeiyafa wurde 2008 ein Ostrakon, eine beschriftete Tonscherbe, entdeckt. Der Fundort, eine von Mauern umgebene israelitische Verwaltungsstadt, liegt 27 km südwestlich von Jerusalem im Grenzgebiet zwischen Judäa und dem Philisterland. Die nur bruchstückhaft erhaltene Tinteninschrift auf dem Ostrakon ist einzigartig. Sie stammt aus dem 10. vorchristlichen Jahrhundert, aus der Zeit König Davids. Vielleicht handelt es sich um eine Schülerübung. Einige Schriftzeichen lassen sich nur hypothetisch rekonstruieren. Gershon Galil von der Universität Haifa hat – mit manch diskutabler Lesart – die folgende Übersetzung des Ostrakons vorgeschlagen¹:

...du sollst [...] nicht tun, sondern diene [...]
Hilf zum Recht dem Skla[ven] und der Witwe
Hilf zum Recht der Wais[e] [und] dem Fremdling.
Tritt ein für den Arm[en und] die Witwe.
Verteidige [den Armen] in den Händen des Königs.
Schütze den Ar[men und] den Sklaven
[unter]stütze den Fremdling.

Dieser hebräische Text ist in mehrfacher Hinsicht eine Sensation. Er bildet ein frühes außerbiblisches Zeugnis für die hohe Sensibilität, die es schon damals gegenüber sozialen Problemen in Israel gab. Vor dem sozio-ökonomischen Hintergrund seiner Zeit wirft er ein Schlaglicht auf die Nöte der gesellschaftlichen Randschichten. Auffallend ist, dass er sich offenbar nicht an den König, sondern an das Volk wendet. Wir werden später bei der biblischen Sozialgesetzgebung auf den gleichen Adressaten treffen. Zugleich

GEORG BRAULIK OSB, geb. 1941, em. Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien.

unterscheidet sich die Inschrift dadurch grundlegend von vergleichbaren altorientalischen Texten. Sie verlangt von jedem – vielleicht sogar als Dienst Gottes (s. Zeile 1) – den Rechtsbeistand und die Sorge für Sklaven, Witwen, Waisen, Fremde und Bedürftige. Eine ähnliche Zuwendung zu den Armen belegen auch viele andere Dokumente der Antike.² Zwar dürfte die Realität anders ausgesehen haben. Aber wir können davon ausgehen, dass Ägypten und Mesopotamien, das Hetiterreich und Kanaan wahrscheinlich ein höher entwickeltes Armenethos hatten als unsere moderne Weltgesellschaft. Ein paar Zitate aus der altorientalischen Literatur sollen dieses Ideal im Folgenden illustrieren. Denn erst vor diesem kulturellen Hintergrund lässt sich die Einbindung Israels in seine Umwelt, aber auch die Besonderheit der biblischen Botschaft verstehen.

Im Alten Orient wurde die Oberschicht zur Sorge für die Armen erzogen. Ihre Ausbildung spiegelt sich vor allem in der Weisheitsliteratur. Da heißt es zum Beispiel in der Lehre für König Merikare am Ende des 3. vorchristlichen Jahrtausends: «Beruhige den Weinenden, quäle keine Witwe, verdränge keinen Mann von der Habe seines Vaters». In der Lehre des Ani am Ende des 2. Jahrtausends findet sich die Ermahnung: «Du darfst nicht dein Essen verzehren, während ein anderer dabeisteht und du nicht deinen Arm auch für ihn nach der Speise ausstreckst [...] Der Mensch ist ein Nichts. Der eine ist reich, der andere ist arm [...] Auch du kannst in die Lage kommen, dass ein anderer dir Brot reichen muss.» In autobiographischen Grabinschriften Ägyptens aller Epochen erklären die wohlhabenden Verstorbenen, was jeder dem 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuchs zufolge vor dem göttlichen Richter bekennen muss: «Brot gab ich den Hungerigen, Wasser den Durstigen, Kleidung den Nackten.»

Für das Recht der Armen zu sorgen war insbesondere die Pflicht der Könige. In der Lehre für Merikare heißt es sogar, Gott habe «die Fürsten dazu erschaffen, den Rücken der Schwachen zu stützen.» Deshalb galt es zum Beispiel nach dem ugaritischen Daniil-Epos aus dem 14. vorchristlichen Jahrhundert als die Hauptaufgabe des Stadtkönigs, sich am frühen Morgen zum Stadttor zu begeben, wo die Bürger ihre Rechtsstreitigkeiten austrugen. Dort «verhalf er der Witwe zu ihrem Recht, sprach er rechtes Urteil zugunsten der Waise.»

Am besten sind Recht und Praxis des königlichen Rechts in Mesopotamien bezeugt. Seit der Mitte des 3. Jahrtausends rühmten sich die mesopotamischen Könige ihrer häufigen Schuldenerlasse und Rechtsreformen. Um wirtschaftliche Katastrophen abzuwenden und die hoffnungslos Verschuldeten vor dem bitteren Tagelöhner-, ja Sklavenschicksal zu bewahren, erließ der König aus jeweils freiem Beschluss einen allgemeinen Schuldenerlass. Damit zwang er die Gläubiger, auf ihre Forderungen zu verzichten, und ermöglichte so ein neues Leben in wirtschaftlicher und gesellschaftlicher

Freiheit. Dieser soziale und ökonomische Ausgleich bildet auch einen Topos der Prologe und Epiloge der Gesetzeskodizes. Schon das älteste uns bekannte Rechtsbuch, der Kodex Urnammu, behauptet: «Die Waise wurde nicht dem Reichen überantwortet, die Witwe wurde nicht dem Mächtigen überantwortet.» Witwen und Waisen gelten im ganzen Alten Orient als typische Beispiele für Menschen, die an den unteren Rand der Existenzmöglichkeit geraten sind. Jahrhunderte später erwähnt Hammurabi von Babylon im Epilog seines Gesetzeswerkes nicht nur die sozialen Maßnahmen, sondern erklärt seinen Kodex selbst zum Mittel, den Unterdrückten zu helfen:

Damit der Starke den Schwachen nicht unterdrückt,
um der Waise und der Witwe zu ihrem Recht zu verhelfen,
habe ich in Babel [...] in Esagila, dem Tempel, [...] meine überaus wertvollen Worte auf meine Stele geschrieben und sie vor der Statue von mir, dem «König der Gerechtigkeit», aufgestellt, um das Recht des Landes zu ordnen, um die Entscheidungen für das Land zu fällen, um dem Unterdrückten Recht zu verschaffen.

Der «unterdrückte Mensch» könne jederzeit in den Tempel kommen und dort «sorgsam die beschriftete Stele» lesen. Sie werde «ihm seinen Fall erklären», sodass «sein Herz aufatmen kann». Welche Überraschung hätten allerdings der «unterdrückte Mensch» oder eine Waise oder Witwe erlebt, wenn sie dem Ratschlag Hammurabis folgend die 282 Paragraphen des Kodex gelesen hätten. Sie hätten in ihnen keinen Rechtssatz über die «Armen» oder «Unterdrückten» gefunden. Denn keine der mesopotamischen Gesetzessammlungen enthält eine Sozialgesetzgebung. Im Gegensatz zu den Pro- und Epilogen verschweigen sie nämlich die Armut. Möglicherweise ist diese Diskrepanz entstellungsgeschichtlich zu erklären. Das hieße: Die reinen Gesetzessammlungen entstammen dem Lehr- und Diskussionsbetrieb des «Tafelhauses». Sie wurden erst in einer späteren Phase durch Prologe und Epiloge erweitert und bekannt gemacht. Nach ihrer Veröffentlichung kehrten die Gesetzbücher wieder in den Schulbetrieb der juristischen Eliten im Tafelhaus zurück und beeinflussten über ihre Ausbildung die Rechtsprechung. Wie auch immer man den unterschiedlichen Umgang mit den Armen deutet, in den uns vorliegenden Gesetzbüchern des Alten Orients stehen einander in Pro- und Epilog einerseits und Rechtssätzen andererseits zwei Weltentwürfe gegenüber. Sie unterscheiden sich dadurch von der Bibel. Denn in ihr fehlen die Armen in keiner der großen Sammlungen von Einzelgesetzen.

Das hohe Ethos der Armenfürsorge beruhte im Alten Orient auf der Überzeugung, dass die Götter selbst die Schützer und Retter der Armen waren. Weil der Sonnengott in jedes Dunkel hineinleuchtet, galt er überall als

Gott der Gerechtigkeit und der gelingenden menschlichen Sozialordnung. Als solcher liebte er vor allem die Armen und sorgte für sie. In Ägypten wurde meist Amun, der sich als belebender Geistgott auch der kleinsten und hilfsbedürftigsten Lebewesen annahm, von den Armen angerufen oder gepriesen. Dafür gibt es vor allem in der Ramessidenzeit (13. bis 11. Jahrhundert v. Chr.) eine Fülle von Zeugnissen, weshalb man sogar von einer «Religion der Armen» spricht. Die Beteuerung der damaligen Beter, sie seien «Arme», war ein wichtiger Ausdruck der sogenannten «persönlichen Frömmigkeit». So heißt es in einem Gebet an Amun-Re als den Schöpfer- und Sonnengott:

Du gibst Sättigung ohne Speise, du gibst Trunkenheit ohne Trank.³
 Mein Herz möchte dich sehen.
 Mein Herz ist froh, Amun, du Schützer der Armen.
 Du bist der Vater der Waise, der Gatte der Witwe.
 Wie lieblich ist es, deinen Namen zu nennen.
 Er ist wie der Geschmack des Lebens.
 Er ist wie der Geschmack von Brot für ein Kind,
 wie ein Gewand für den Nackten,
 wie der Duft eines Blütenzweiges zur Zeit der Sommerhitze.

Das Volk Israel, das zur gleichen altorientalischen Kultur gehört, teilt diese ethischen Überzeugungen. Das zeigen die anfangs zitierte Tintenschrift auf dem Ostrakon, aber auch viele Texte des Alten Testaments.⁴ Auch Israels Könige waren verpflichtet, den Armen beizustehen. Psalm 72 spiegelt die gleiche Ideologie, wenn er vom König sagt: «Er rettet den Gebeugten, der um Hilfe schreit, den Armen, und den, der keinen Helfer hat. Er erbarmt sich des Gebeugten und Schwachen, er rettet das Leben der Armen. Von Unterdrückung und Gewalttat befreit er sie» (Verse 12–14). Nach dem Propheten Jeremia ist König Joschija von Juda diesem Ideal nahe gekommen: «Er hat für Recht und Gerechtigkeit gesorgt [...] Dem Schwachen und Armen verhalf er zum Recht. Heißt nicht das, mich wirklich erkennen – Spruch JHWHs?» (Jer 22, 15–16). Am Einsatz für die Armen erweist sich letztlich auch die Gottheit eines Gottes. Im hochmythologischen Psalm 82 fordert JHWH deshalb die Götter auf: «Verschafft Recht den Unterdrückten und Waisen, verhalf den Gebeugten und Bedürftigen zum Recht! Befreit die Geringen und Armen, entreißt sie der Hand der Frevler!» Weil die Götter das nicht tun, verlieren sie ihre Gottheit und müssen «sterben wie Menschen» (Verse 3–4 und 7). Dass dagegen JHWH der Retter der Armen ist, durchzieht die Psalmen wie ein Leitmotiv. Bei vielen Klage- und Bittliedern fühlt man sich deshalb an die Armen-Frömmigkeit Ägyptens erinnert. Dennoch gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen dem altorientalischen und dem biblischen Ethos. Er zeigt sich bereits zu Beginn der Geschichte Israels, und zwar bei der Befreiung aus Ägypten.

2. Wie reagiert JHWH, der Gott Israels, auf die Armut?

Die Götter der Völker sorgten dafür, dass den Armen geholfen wurde. Aber dass es immer Arme geben wird, war selbstverständlich. Sie hatten an den Rändern der altorientalischen Gesellschaft ihren festen Platz. Dagegen rettete der Gott Israels nicht nur einzelne Arme oder kleine, in besondere Not geratene Gruppen. Er begnügte sich nicht mit der Milderung des Elends, sondern griff in das System ein, das ökonomische Ausbeutung und soziale Deklassierung produzierte. Nach dem Alten Testament verrottete der Sklavenstaat in den ägyptischen Plagen, die er letztlich über sich selbst brachte, und ging mit dem Pharao und seiner Streitmacht in den Fluten des Roten Meeres unter. Das Buch Exodus lässt erkennen, dass JHWH die Hebräer, das heißt praktisch: die ganze Unterschicht Ägyptens, aus ihrer Armut herausführte. Weil dieser Auszug von Gott allein gewirkt ist, wird er als jede Naturgesetzlichkeit sprengendes Wunder geschildert. Er findet sein Ziel in einem paradiesischen Land, in das Gott hineinführt. In dieser Theologie des Exodus aus dem knechtenden System in eine neue Gesellschaft liegt das eigentlich Spezifische und Neue der Bibel. Das sogenannte kleine historische Credo Israels formuliert deshalb als Zusammenfassung der Erzählungen des Buches Exodus:

Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns zu Armen und legten uns harte Fronarbeit auf.

Wir schrien zu JHWH, dem Gott unserer Väter, und JHWH hörte unser Schreien und sah unsere Armut, unsere Arbeitslast und unsere Unterdrückung.

JHWH führte uns mit starker Hand und hoherhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten.

Er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land: ein Land, wo Milch und Honig fließen. (Dtn 26, 6–9)

In diese mythische Fülle des Landes konnten die Armen kommen, weil sie zuvor am Gottesberg Sinai zum «Volk JHWHs» umgeschaffen worden waren (Ex 19, 4–6) und eine unvergleichlich gerechte Sozialordnung (Dtn 4, 6–8) erhalten hatten. Wenn sich Israel auf diese Gabe und Aufgabe einließ, brauchte es im Volk Gottes keine Armen mehr zu geben. Die dafür theologisch-juristisch maßgeblichen Texte stehen im deuteronomischen Kodex (Dtn 12–26), der letzten der drei großen Gesetzessammlungen des Pentateuchs. Er will in seiner Endgestalt als legislativer Gesamtentwurf verstanden werden, der in der Disposition seiner Gesetze der Anordnung des Dekalogs folgt. Das heißt: er steht, wie der Dekalog, unter dem «Vor-Wort» der Befreiung aus dem ägyptischen Sklavenstaat (Dtn 5, 6). Nicht einmal die moderne Befreiungstheologie, der das Verdienst zukommt, die sozialen und ökonomischen Dimensionen der Exodus-Botschaft deutlich gemacht zu haben, hat die radikale Dynamik der Herausführung Israels aus Ägypten

auf eine Gesellschaft ohne Arme hin erkannt, wie sie ihren Niederschlag im Recht des Deuteronomiums gefunden hat. Die «Welt», die es für die sozial schwachen Gruppen konzipiert, begnügt sich nicht mit einer «vorrangigen Option für die Armen» oder «einer Kirche der Armen» – dies entspräche nur dem allgemeinen Ethos der damaligen altorientalischen Kultur. Das deuteronomische Gesetzeswerk verklärt die Armen nicht. Es findet sich auch nicht mit der Realität der Armut ab. Denn Armut ist nicht gottgewollt. Das Deuteronomium rechnet vielmehr mit der Möglichkeit, dass von Gott und seinen Erlösungstaten her eine gerechte und deshalb gesegnete Gesellschaft verwirklicht werden kann. Sie ist keine sozialromantische Utopie, sondern hat ihren konkreten Ort inmitten des «Volkes», also der «Familie Gottes».⁵

3. Das Recht der Armen und die Beseitigung der Armut

Das Gesetz des Deuteronomiums, des fünften Buches Moses, ist für eine agrarische Gesellschaft formuliert. In ihr zeigen sich soziale Unterschiede vor allem am Besitz von Grund und Boden. Er bildete die Existenzgrundlage der Familien. Über keinen Landbesitz verfügten von Berufs wegen die Priester bzw. die Leviten und wer in Abhängigkeit lebte wie die Menschen ohne Familie, die wir missverständlich als «Sklaven» bezeichnen. Dann solche, die sich als Tagelöhner durchbringen oder als Schuldknechte auf Jahre hinaus verdingen mussten. Ferner die sogenannten «Fremden» oder «Schutzbürger», also Einwanderer und Asylanten. Schließlich die Witwen, die nicht in ihren Familienverband zurückkehren konnten, sowie die von ihnen zu versorgenden Kinder, die Waisen. Sie alle bildeten im Alten Orient die «Armen», die auf Wohltätigkeit anderer angewiesen waren. An dieser Stelle greift das soziale Reformprogramm des Deuteronomiums ein. Es erwartet ganz nüchtern, dass die Gesellschaft gewöhnlich in Reiche und Arme, Herren und Knechte auseinanderdriftet. Deshalb konstruiert es mit Hilfe eines sorgfältig abgestimmten Systems von Einzelgesetzen eine Welt, in der diese Menschen keine Armen mehr sein müssen. Norbert Lohfink hat diese, auch in der Bibel einzigartige Neuordnung erstmals herausgearbeitet.⁶ Dazu im Folgenden.

In diesem Konzept nimmt das deuteronomische Gesetz erstens eine Sprachregelung vor. Anstelle der mindestens sechs Wörter, mit denen im Hebräischen weithin unterschiedslos über die Hilfsbedürftigen gesprochen wird, verwendet es nur mehr zwei Ausdrücke, mit denen die materiell «Armen» bezeichnet werden: *'anî* und *'abjôn*. Ferner fasst es die Fremden, Waisen und Witwen, diese Trias klassischer *personae miserabiles*, in einer festen Wortreihe zusammen und nimmt sie aus dem Wortfeld der Armut heraus.

Das heißt: Diese Reihe wird niemals mit Wörtern oder konkreten Erscheinungsformen verbunden, die auf Armut verweisen. Zweitens sichert das Deuteronomium allen Bevölkerungsgruppen, die nicht über Grundbesitz verfügen, mit Hilfe des Rechts den wirtschaftlichen Bestand und die volle Teilnahme am Leben Israels. Seine Bestimmungen beugen der Verelendung vor, schützen die sozial Schwachen und greifen regulierend in den Ablauf zunehmender Verschuldung ein. Doch betrifft nicht jedes Gesetz alle Gruppen, also die Leviten, Sklaven, Fremden, Waisen und Witwen. Nur die Gesetze über die beiden jährlichen Ernte-Wallfahrtsfeste, das Wochen- und das Laubhüttenfest, richten sich an alle Genannten.

Es sind vor allem zwei Problemzusammenhänge, in die das Deuteronomium regelnd eingreift. Das erste Problemfeld betrifft die Phasen einer sich steigenden Verschuldung. Denn auch bei legalen Vorgängen des Schuldenwesens konnten ein freier Mann oder eine freie Frau Haus und Hof verlieren und schließlich als Sklave oder Sklavin enden. Nur in dieser Situation, die den Kleinbauern Palästinas stets drohte und in der Armut immer von neuem entstehen konnte, werden die beiden Bezeichnungen für die «Armen» gebraucht. Die fünf Gesetze, die den unaufhaltsam erscheinenden Verarmungsprozess mildern, aufhalten und rückgängig machen sollen, werden folgendermaßen wirksam: Ein Bauer gerät zum Beispiel durch Missernten oder Misswirtschaft in Not und benötigt ein Darlehen, um seinen Hof weiter bewirtschaften zu können. Hier fordert das Gesetz von Dtn 15, 7–11 den Mitisraeliten auf, ihm einen zinsenlosen Notkredit zu gewähren. Dennoch kann der Verschuldete bald gezwungen sein, sich in einem anderen Betrieb als Tagelöhner zu verdingen. Dann sichert ihm und seiner Familie das Gesetz von 24, 14f die tägliche Lohnauszahlung. Wenn es ihm dennoch nicht gelingt, die Schuld zurückzuzahlen, gibt es ein Darlehen gegen ein Pfand, wobei die Bestimmung von 24, 12f für einen menschenwürdigen Umgang mit dem Pfand Vorsorge trifft. Schließlich kann sich die Schuldenlast so stark erhöhen, dass eine Personalhaftung fällig wird, das heißt: eine Schuldknechtschaft, die im Alten Orient zwar selbstverständlich, zugleich aber eine der härtesten Institutionen war. Dann darf der Gläubiger den Eintritt in das Schuldklavenverhältnis nach dem Gesetz von 15, 1–3 im Brachjahr nicht verlangen. Vermutlich muss sogar die Schuld in diesem siebten Jahr als getilgt betrachtet werden. Aus den gelegentlichen königlichen Schuldenerlassen in Mesopotamien ist nämlich im Deuteronomium eine regelmäßige Einrichtung geworden. Wird die Personalhaftung jedoch in einem anderen als dem siebenten, dem Brachjahr vollzogen, dann muss die eingetretene Schuldknechtschaft nach 15, 12–18 im nächsten Brachjahr beendet werden. Es darf zu keiner hebräischen Sklavenschicht kommen. Der entlassene Israelit oder die Israelitin sollen von ihrem bisherigen Herrn mit Vieh und Saatgut ausgestattet werden, damit sie sich eine neue Existenz

aufbauen können. Nur in diesem fünften Gesetz fehlt die Armenterminologie, weil inzwischen ein anderer Stand, nämlich der des Schuldklaven, gegeben ist. Besonders wichtig ist bei diesen Gesetzen, dass sie eine Nachbarschaftshilfe für den verschuldeten Armen auch bei beträchtlichem eigenen wirtschaftlichen Risiko, ja sogar bei Vermögensverlust beanspruchen. Und ferner, dass in ihnen für hilfsbedürftige Volksgenossen die Bezeichnung «Bruder» – übrigens in geschlechtlich inklusiver Sprache – eingeführt wird. Diese Motivation der «Brüderlichkeit» ist in der neuen Volk-Gottes-Theologie des Deuteronomiums verankert, die auf die Ideale des egalitären Israel der Frühzeit zurückgreift und die Klassenbarrieren einer geschichteten Gesellschaft überwindet. Denn die brüderlich-schwesterliche Gesellschaft reicht von den Schuldklaven (15, 12) bis zum König, der «sein Herz nicht über seine Brüder / Geschwister erheben soll» (17, 20).

Neben dem Verschuldungsvorgang bildet das Versorgungsrecht ein zweites juristisches Problemfeld. Seine Gesetze regeln (zumindest auch) die Versorgung derjenigen Bevölkerungsgruppen, die keinen eigenen Grundbesitz haben oder aus anderen Gründen nicht autark existieren können. In sieben dieser Gesetze steht die Reihe «Fremde, Waise und Witwe». Da sie nicht überall steht, handelt es sich um einen breiteren Zusammenhang, der auch andere Gruppen, zum Beispiel die Leviten, und manchmal Gruppen ohne die Fremden, Waisen und Witwen betrifft. Sklave und Sklavin scheinen dabei weniger versorgungsbedürftig zu sein als sie. Denn sie gehören zur Familie. Wie schon die Terminologie dieser Gesetze beweist, geht es um ein durchkalkuliertes System, das nicht Armut beseitigen, sondern eine normale, nicht durch eigenen Bodenbesitz gegebene Ernährung sichern soll. Diese Versorgung wird nicht freiwilligen Spenden überantwortet, ist keine Armenfürsorge, sondern bildet einen Rechtsanspruch:

In jedem dritten Jahr sollst du den ganzen Zehnten deiner Jahresernte in deinen Stadtbereichen abliefern und einlagern, und die Leviten, die nicht wie du Landanteil und Erbbesitz haben, die Fremden, Waisen und Witwen, die in deinen Stadtbereichen wohnen, können kommen, essen und satt werden, damit JHWH, dein Gott, dich stets segnet bei der Arbeit, die deine Hände tun. (Dtn 14, 28–29)

Im jeweils dritten und sechsten Jahr nach der Ackerbrache soll der Zehnte nicht zum Jerusalemer Tempel gebracht werden.⁷ Er verbleibt vielmehr als eine Art Sozialversicherung am Heimatort und wird dort zur Verteilung eingelagert. Damit geht «Liebe vor Opfer» (vgl. Hos 6, 6; Mt 12, 7). Außerdem muss im Tempel über die Ablieferung dieser «heiligen Abgaben» ein Bekenntnis abgelegt werden (Dtn 26, 12–15). Die Verantwortung dafür trägt also nicht wie im Alten Orient der König, sondern jeder einzelne Israelit. Dass die Leviten, Fremden, Waisen und Witwen zu essen haben, ja von diesem «Zehent Gottes» wirklich satt werden können, ist zugleich die

Voraussetzung für den Segen Gottes und damit für das Gelingen aller Arbeit des Wohlhabenden. Also bleiben auch die Spender von Gott Abhängige und Empfangende.

Fremde, Waisen und Witwen haben neben der normalen Nahrungsmittelversorgung außerdem das Recht auf die Nachlese bei den drei wichtigsten agrarischen Produkten Palästinas:

Wenn Du dein Feld aberntest und eine Garbe auf dem Feld vergisst, sollst du nicht umkehren, um sie zu holen. Sie soll den Fremden, Waisen und Witwen gehören, damit JHWH, dein Gott, dich bei jeder Arbeit deiner Hände segnet. Wenn du einen Ölbaum abgeklopft hast, sollst du nicht auch noch die Zweige absuchen. Was noch hängt, soll den Fremden, Waisen und Witwen gehören. Wenn du in deinem Weinberg die Trauben geerntet hast, sollst du keine Nachlese halten. Sie soll den Fremden, Waisen und Witwen gehören. Denk daran: Du bist in Ägypten Sklave gewesen. Darum mache ich es dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten. (Dtn 24, 19–22)

Die deuteronomischen Gesetze erinnern beim Verhalten gegenüber sozial Unterprivilegierten also immer wieder an die eigene Sklaverei in Ägypten und an den Exodus, aber auch an den Segen, der für den Wohlhabenden daraus entspringt. Dennoch bildet nicht die persönliche Befreiungserfahrung der Adressaten des Deuteronomiums die tiefste Begründung, sondern das Verhalten Gottes, das Israel durch seine Solidarität nachahmen soll: «Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen» (Dtn 10, 18–19).

Über Kleidung und Nahrung hinaus wird schließlich auch beseitigt, was Armut am bittersten macht – der Ausschluss von der gemeinsamen Freude. Alle Gruppen sollen vollen Anteil an den Festen Israels erhalten. Obwohl sie keinen eigenen Grund und Boden besitzen und damit über keinen Ernteertrag verfügen, nehmen sie als gleichberechtigte Glieder der «Familie JHWHs» an den Opfermählern von Wochen- und Laubhüttenfest, also der beiden Erntefeste, teil. Dtn 16, 11 (und ähnlich 16, 14) heißt es ausdrücklich: «Du [– das sind der freie Mann und seine Frau –] sollst vor JHWH, deinem Gott, fröhlich sein, du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, auch die Leviten, die in deinen Stadtbezirken Wohnrecht haben, und die Fremden, Waisen und Witwen, die in deiner Mitte leben.»

Hier ist die Mystik der Gottinnigkeit von den Riten am Altar weg in das Miteinander der fröhlichen Mahlgemeinschaften gezogen. Weil hier alle Glieder Israels ohne soziale Unterschiede «vor JHWH» versammelt sind, verwirklichen sie realsymbolisch bereits eine geschwisterliche Gesellschaft.

4. «Es wird bei dir keine Armen mehr geben» (Dtn 15, 4)

Die Vision einer «Gesellschaft ohne marginale Gruppen» ist zwischen die juristischen Vorschriften des Brach- und Erlassjahres – den Verzicht auf Ansprüche in jedem siebten Jahr (Dtn 15, 1–3) – und die daraus folgende Paränese über eine Kredithilfe für arme Israeliten (Dtn 15, 7–11) eingeschoben. Sie reflektiert grundsätzlich über die Armen in Israel⁸:

Eigentlich sollte es bei dir gar keine Armen geben; denn JHWH wird dich reich segnen in dem Land, das JHWH, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt und das du in Besitz nimmst, wenn du auf die Stimme JHWHs, deines Gottes, hörst, auf dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichtete, achtetest und es hältst. Wenn JHWH, dein Gott, dich segnet, wie er es dir zugesagt hat, kannst du vielen Völkern gegen Pfand leihen, du selbst aber brauchst nichts zu verpfänden... (Dtn 15, 4–6)

Der Grund dafür, dass es in Israel keine Armen mehr zu geben braucht, liegt im Segen Gottes. Das Land, das Gott seinem Volk gibt, ist eine Quelle materiellen Reichtums – ein Land, «wo du prächtige Häuser gebaut hast und sie bewohnst, wo deine Rinder, Schafe und Ziegen sich vermehren und Silber und Gold sich bei dir häuft und dein gesamter Besitz sich vermehrt» (Dtn 8, 12–13). Die von Gott geschenkten reichen Erträge hängen allerdings am Gehorsam des ganzen Volkes. Nur wenn jeder und jede Einzelne die deuteronomische Sozialordnung befolgt, kann ihre Welt einer sozial gerechten Gesellschaft auch Realität werden. Wird sie verwirklicht, ergibt sich als Konsequenz: Israel «kann vielen Völkern leihen», kann also individuelle Darlehensgeschäfte mit Nicht-Israeliten machen; und es «braucht nichts zu verpfänden», das heißt: es bleibt wirtschaftlich unabhängig. Hier zeigt sich, wie wirklichkeitsnah das Deuteronomium die bestehenden Gegensätze von Reich und Arm sieht, ethisch argumentiert – und bei seiner Vision bleiben kann.

Es fügt nämlich am Ende der Erlassjahresgesetze hinzu: «Die Armen werden niemals ganz aus dem Gebiet deines Landes verschwinden» (Dtn 15, 11). Zwar heißt es nicht: aus Israel. Denn wo Armut ist, ist Israel nicht mehr. Wohl aber: «aus deinem Land». Diese Feststellung ist keine Rechtfertigung, zu resignieren und sich mit einer Linderung des Elends der Armen zufriedenzugeben. Entscheidend ist der Zusammenhang, in dem dieser Satz steht. Er beschreibt jene Welt, die das vorliegende Gesetz – eine bei bedrückender Not jederzeit fällige Kredithilfe – provoziert. Es gibt nur wenige Rechtsätze, die mit so vielen emotionellen Ermahnungen an den Einzelnen appellieren – zum Beispiel: «Wenn bei dir ein Armer lebt, irgendeiner deiner Brüder [...], dann sollst du nicht hartherzig sein und sollst deinem armen Bruder deine Hand nicht verschließen. [...] Du sollst ihm etwas geben, und wenn du ihm etwas gibst, soll auch dein Herz nicht böse darüber sein» (Verse

7 und 10). Denn das «Bruder-Ethos», das hier verlangt wird, lässt sich eigentlich nicht juristisch fassen: Geschwistern muss, wie es in einer Familie selbstverständlich ist, sobald sie in Armut verstrickt sind, geholfen werden, aus ihrer Notlage herauszukommen, und sei es auch unter erheblichen finanziellen Opfern. Wer allerdings einem Armen das überlebensnotwendige Notdarlehen verweigert, sodass er deshalb «zu Gott schreit» (Vers 9), gerät in Sündenschuld. Diese «himmelschreiende Sünde» kann nur durch den Tod des Sünders gesühnt werden. Doch steht dieser harten, göttlich sanktionierten Abwehr allererster Anzeichen entstehender Armut die Segenszusage Gottes für jeden gegenüber, der seine Hand öffnet und jetzt gibt, was gebraucht wird (Vers 10). Das deuteronomische Gesetz sieht also die stets neu aufkommende Armut als bleibende Gefahr. Dennoch wirbt es für die Möglichkeit, sie zu überwinden, ehe sie sich in einer Klasse von Armen verfestigen kann.

5. *«Es gab keinen unter ihnen, der Not litt» (Apg 4, 34)*

Die zwei konträren Formulierungen der deuteronomischen Brachjahrgesetze über die Beseitigung und das Bleiben der Armut werden beide vom Neuen Testament zitiert, allerdings in ganz verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte. Zunächst erzählt das Evangelium (Mk 14, 3–9 Par) von der Salbung Jesu mit Nardenöl in Bethanien, im Haus Simons des Aussätzigen. Sie geschieht wenige Tage vor der Passion Jesu. Eine Frau nähert sich Jesus, zerbricht eine Alabastervase und gießt ihm das teure Öl über das Haar. Die Jünger schimpfen über die Verschwendung, denn um den Erlös hätte eine Familie ein Jahr lang leben können. Sie sind noch ganz in der vormessianischen Welt gefangen, in der Arme immer vorhanden sein werden. Jesus verteidigt die Frau mit den Worten: «Sie hat ein gutes Werk an mir getan. Denn die Armen habt ihr immer bei euch, und ihr könnt ihnen Gutes tun so oft ihr wollt; mich aber habt ihr nicht immer [...] Sie hat im Voraus meinen Leib für das Begräbnis gesalbt.» Die Frau löst also mit ihrer Symbolhandlung all die Vorgänge aus, die zu Jesu Tod am Kreuz und Begräbnis führen. Denn sofort danach geht Judas zu den Hohenpriestern, um Jesus an sie auszuliefern. So ist Jesus, der Todgeweihte, der eigentlich Arme. Aber sein Tod ist so weltverändernd, welterneuend, dass daneben alle anderen Nöte wesenlos werden. Wendet man sich dieser Todesarmut des Messias zu, wird die übrige Armut überwunden. Deshalb wird künftig von der Liebe dieser Frau zu Jesus erzählt werden, wo man das Evangelium verkündet. Es ist das «Evangelium für die Armen Gottes», von dem das Jesaja-Buch (vgl. Jes 61) spricht, weil jetzt die Gottesherrschaft anbricht und mit ihr die Armut zu Ende ist.

Sie zeigt sich in der neuen gesellschaftlichen Lebensform des durch Jesus gesammelten Israel nach der Ausgießung des Gottesgeistes am Wochen-/ Pfingstfest und dem Anbrechen der messianischen Welt. Die Apostelgeschichte schildert sie in der Gemeinde von Jerusalem – nicht als ein nostalgisches Ideal, sondern als Urbild, als Prototyp der Kirche:

Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam. [...] Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt. Denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon so viel zugeteilt, wie er nötig hatte. (Apg 4, 32–35)

Lukas spricht hier nicht von einem christlichen Liebeskommunismus – der wäre eine Verharmlosung und nach einer überheizten Anfangsphase wohl wieder rasch vorbei. Er redet auch nicht von allgemeinem Besitzverzicht und Gemeineigentum. Es geht durchaus um Privateigentum. Es gab Reiche, die ein Grundstück oder Haus verkauften und den Ertrag der Gemeinde zur Verfügung stellten. Aber keiner war dazu verpflichtet (vgl. Apg 5, 4). Und es war auch nicht der Normalfall. Es zeigte nur, welcher Geist alle beseelte: Keiner sagte von dem, was er besaß, es sei sein Eigentum. Alles war für sie gemeinsam da. Das war – wie der Exodus – ein Wunder. Offenbar ging man mit dem, was man hatte, anders um – einmütig, im Einverständnis, im Blick aufeinander und aufs Ganze. Und deshalb war in der Urgemeinde die Armut weg: «Es gab unter ihnen keinen, der Not litt». Lukas spielt mit diesem Satz auf den deuteronomischen Entwurf einer Gesellschaft ohne Arme an.⁹ Was Israel sollte und wollte, angesichts dessen es aber immer wieder versagt hatte, war jetzt aus der Kraft von Tod und Auferstehung Jesu Wirklichkeit geworden. Zwar erlebte man auch in der Jerusalemer Urgemeinde noch Armut. Aber es waren immer nur Randfälle. Die aktuelle Not, zum Beispiel die durch das Wachstum der Gemeinde verursachte Vernachlässigung der Witwen, wurde erkannt, in einer Versammlung aufgegriffen und durch die Institution der «Sieben» für den «Dienst an den Tischen» beseitigt (vgl. Apg 6, 1–7).¹⁰ Dagegen waren die allgemeine Hungersnot, die später ausbrach (Apg 11, 28–30), und die Kollekte des Paulus für die «Heiligen in Jerusalem» (Röm 15, 26) keine normalen Voraussetzungen für das Funktionieren der Gemeinde und nicht systembedingt.

Die Armut war nicht aus der römischen Welt verschwunden. Aber sie konnte in den Gemeinden, die in Freiheit und Geschwisterlichkeit handelten, überwunden werden. Die Kirche war der eigentliche Ort der Befreiung aus der Armut. Von ihr aus sollte die gesamte Gesellschaft verwandelt werden. Sie darf sich deshalb nicht damit begnügen, ein soziales Bewusstsein zu vermitteln oder zu einer globalisierten Solidarität mit den Armen zu

motivieren.¹¹ Eine «vorrangige Option für die Armen» hat nur dort ihre Berechtigung, wo die Armut noch etabliert ist. Welche Impulse lassen sich dann, wenn wir bei der «Wirtschaftsethik» des Deuteronomiums bleiben, für unsere Situation daraus gewinnen? Ich kann sie nur mehr andeuten.

6. Wirtschaften aus der Fülle des Segens¹²

Das Deuteronomium wendet sich mit seinem Gesellschaftsmodell zwar an das Volk Gottes. Dennoch stellt es auch die Weltökonomie vor die Grundfrage: Was sind Ausgangspunkt und Ziel unseres Wirtschaftens? Die moderne Wirtschaftstheorie geht vom Mangel in der Welt aus, der durch Arbeit zu überwinden ist. Dabei stehen weder die Gemeinschaft noch Fragen der sozialen Gerechtigkeit im Blickpunkt. Gesellschaftlicher Reichtum wird vielmehr durch eine möglichst hohe Produktivität des Einzelnen erreicht. Sie ist das Ziel. Gegenüber diesem Konzept einer Marktwirtschaft, die zur Bedarfsdeckung unter Knappheitsbedingungen organisiert ist, bildet für das Deuteronomium die Fülle des vorausgehenden Segens, den Gott seinem Volk schon geschenkt hat, den Ausgangspunkt. Es ist Aufgabe der ganzen Gesellschaft, diesen Segen zu erhalten und zu mehren. Das ist allerdings nur möglich, «wenn du auf dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, achtest und es hältst» (Dtn 15, 5; vgl. Verse 10 und 18) – das heißt: wenn eine gerechte Sozialordnung herrscht. Sie hat ihren Maßstab immer im «Recht der Armen».¹³ Auch das persönliche Eigentum ist diesem Gemeinwohl verpflichtet. Aus biblischer Sicht bleibt diese soziale Gerechtigkeit trotz aller angeblichen «Sachzwänge der Ökonomie» die entscheidende Voraussetzung für ein gelingendes Wirtschaften. Denn nur durch sie kann der Kreislauf des Segens¹⁴ weitergehen – mit dem Ziel einer Gesellschaft ohne Arme.¹⁵

ANMERKUNGEN

¹ Gershon GALIL, *The Hebrew Inscription from Khirbet Qeyafa/Neṭa'im. Script, Language and History*, in: *Ugarit-Forschungen* 41 (2009), 193–242, englischer Text 196 nach den fünf Originalzeilen und 221 nach Sätzen geordnet. (Literatur 232–238). Teilweise andere Lese-, Übersetzungs- und Interpretationsvorschläge bietet z.B. Émile PUECH, *L'ostracon de Khirbet qeyafa et les débuts de la royauté en Israël*, in: *Revue biblique* 117 (2010), 162–184.

² Zu den folgenden Textbeispielen s. vor allem Norbert LOHFINK, *Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel*, in: *Studien zur biblischen Theologie* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 16), Stuttgart 1993, 239–259, 239–244. Zur sozialen Haltung der alten Ägypter s. insbesondere Hellmut BRUNNER, *Die religiöse Wertung der Armut im Alten Ägypten*, in: Wolfgang RÖLLIG (Hg), *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens* (Orbis Biblicus et Orientalis 8), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1988, 189–214.

³ Christlich gesprochen hieße das: Du bist das Lebensbrot, der Lebenstrank; vgl. BRUNNER, *Wertung* (s. Anm. 2), 201.

⁴ Einen guten Überblick über das Phänomen der Armut und seine geschichtliche Entwicklung in Israel sowie über verschiedene Formen des Verhaltens gegenüber der Armut gibt Rainer KESSLER, «Es sollte überhaupt kein Armer unter euch sein» (Dtn 15, 4). *Alttestamentliche Grundlagen zum Umgang mit Armut und Armen*, in: Johannes EURICH – Florian BARTH – Klaus BAUMANN – Gerhard WEGNER (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2011, 19–35.

⁵ Das Phänomen wird gesamtbiblisch und im Gespräch mit der modernen Befreiungstheologie dargestellt von Norbert LOHFINK, *Gott auf der Seite der Armen. Zur «Option für die Armen» im Alten Orient und in der Bibel*, in: DERS., *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg im Breisgau 1987 (²1989), 122–143 und 257–260.

⁶ Norbert LOHFINK, *Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen*, in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 20), Stuttgart 1995, 205–218.

⁷ Zum Folgenden vgl. Georg BRAULIK, *Deuteronomium 1–16, 17* (Die Neue Echter Bibel 28), Würzburg 1986, 110.

⁸ S. dazu Jeffries M. HAMILTON, *Social Justice and Deuteronomy. The Case of Deuteronomy 15* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 136), Atlanta/Georgia 1992; Rainer KESSLER, *Das Erlassjahr Dtn 15, 1–11. Ein Gebot und seine Umsetzung*, in: *Theologie und Glaube* 100 (2010) 15–30.

⁹ Zur Prägung des urchristlichen Gemeindelebens durch das Deuteronomium vgl. Georg BRAULIK, *Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie*, in: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 2), Stuttgart 1988, 161–218.

¹⁰ Vgl. Hans Hubert KLEIN, *Sie waren versammelt. Die Anfänge christlicher Versammlungen nach Apg 1–6* (Frankfurter Theologische Studien 72), Münster 2015.

¹¹ Vgl. «Die Kirche der Armen und die Globalisierung»: *Concilium* 51 (2015) Heft 3. Zum Diskurs über «Die Kirche der Armen» s. Paulo Fernando CARNEIRO DE ANDRADE, *Die Option für die Armen und das Lehramt. Katholische Soziallehre vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis Aparecida*, ebd. 292–301.

¹² Zum Folgenden vgl. Rainer KESSLER, *Altes Testament und gegenwärtige ethische Herausforderungen. Das Beispiel der Wirtschaftsethik*, in: Christian FREVEL, *Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen* (Quaestiones Disputatae 273), Freiburg 2015, 374–392, 389–391. Sein knapper theologisch-ökonomischer Ausblick zieht vor allem die Folgerungen aus dem Zinsverbot (Dtn 23, 20–21), den Bestimmungen über den Schuldenerlass (Dtn 15, 1–11) und dem Gesetz über die Freilassung von Schuldklaven/sklavinnen (Dtn 15, 12–18).

¹³ Vgl. Milton SCHWANTES, *Das Recht der Armen* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 4), Frankfurt am Main 1977.

¹⁴ Vgl. Frank CRÜSEMANN, *Gottes Fürsorge und menschliche Arbeit, Ökonomie und soziale Gerechtigkeit in biblischer Sicht*, in: Rainer KESSLER – Eva LOOS (Hg.), *Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Entwürfe*, Gütersloh 2000, 43–63.

¹⁵ Ich danke Norbert Lohfink SJ für die kritische Lektüre des Manuskripts.



ERIK PETERSON

DER REICHE UND DER ARME

Der arme Mann lag noch immer auf der Straße vor dem Eingang zum Haus des Reichen. Man weiß nicht, wie er dorthin gekommen war, aber eines Tages lag er da. Niemand wird leugnen können, daß seine Anwesenheit als lästig empfunden wurde. Er hatte zwar niemals seine Hand ausgestreckt, um ein Almosen zu empfangen, aber er paßte nun einmal nicht in dieses Milieu. Die Handwerker, die in derselben Straße ihre Werkstatt hatten und deren, weiß Gott, bescheidenes Einkommen keinen Vergleich mit dem des Reichen aushielt, wurden nicht in diesem Maß als störend empfunden, sie waren durch ihre Arbeit gleichsam nobilitiert, aber dieser Arme, der auf der Straße lag, arbeitete nicht. Hatte er überhaupt je gearbeitet? Oder war er dafür zu entkräftet? Oder war es noch etwas anderes, das ihn am Arbeiten hinderte? Manchmal mochte es so scheinen, daß nicht so sehr die körperliche Erschöpfung ihn dahin gebracht hatte, sich auf die Straße zu legen, aber wenn einige Menschenfreunde sich an ihn wandten und ihn fragten, ob sie ihn nicht in ein Heim bringen sollten, wo er nach einer gewissen Zeit der Erholung Arbeit vermittelt bekäme, so hatte er niemals auf dieses Ansinnen auch nur eine Antwort gegeben. Es war sehr merkwürdig, daß er weder zu dem Reichen noch zu einem dieser Menschenfreunde jemals aufschaute. Ist es unter solchen Umständen verwunderlich, daß die Brosamen, die von des Reichen Tisch fielen, ihm von niemandem gereicht wurden? Der Arme blickte immer irgendwohin in das Leere, aber dieses Garnichts, das er sah, war für ihn doch wohl auch ein geheimnisvolles Etwas. Jedenfalls hatte es die Wirkung, daß niemand den Mut hatte, die Polizei zu rufen, um den Armen mit Gewalt von der Straße zu entfernen, und um den Schinder zu rufen, war es noch zu früh.

Aber die Angelegenheit war, wie gesagt, ärgerlich, am meisten natürlich für den reichen Mann, an dessen Tür der Arme lag. Man muß nämlich wissen, daß der reiche Mann ursprünglich ein fröhlicher und gutherziger Mensch gewesen war, der vielen Bedürftigen geholfen hatte, aber seitdem der Arme vor seiner Tür lag, war er wie verwandelt. Seitdem begann er seine Verschwendung in Raffinement zu steigern, und seine Feste fingen an, in Ausschweifungen zu entarten, und keiner der Hilfsbedürftigen hatte mehr sein Ohr. Offenbar hatte die Nähe des Armen einen ungünstigen Einfluß auf den Reichen. Man kann natürlich sagen, daß der Reiche nicht sehr klug war. Er hätte es ja vermeiden können, den Armen zu sehen, indem er sich in einer anderen Straße, in der der Arme nicht lag, einen Eingang hätte anlegen können. Aber wahrscheinlich war die Anwesenheit des Armen für den Reichen schon so penetrant geworden, daß er von vornherein den Versuch aufgab, sich seiner Anwesenheit zu entziehen. Vielleicht hätte es in dieser Situation, so paradox das auch klingt, nur einen Ausweg noch geben können, nämlich den, daß der Reiche sich auf den Platz des Armen gelegt hätte und den Armen eingeladen hätte, von seinem Palast Besitz zu ergreifen.

DOI: 10.14623/com.2015.6.577–578



Aber dieser Ausweg war unglücklicherweise nun auch verschlossen, da der Arme darauf bestand, auf seinem Platz vor der Tür des Reichen liegen zu bleiben, augenscheinlich um an dieser Stelle zu sterben. Weder das Angebot, mit dem Platz des Reichen zu tauschen, noch der Versuch, durch eine Organisation der Armen sein Schicksal zu lindern, hätte ihn von seiner Absicht, auf seinem Platz vor der Tür des Reichen zu sterben, abbringen können. Aber vielleicht sagt man schon zu viel, wenn man von einer Absicht in dieser Beziehung spricht, vielleicht würde es genügen zu sagen, daß es nun einmal so gewollt war. Es ist sehr merkwürdig, daß der Arme vor seinem Ende von allen Menschen verlassen war. Nur die Hunde besuchten ihn, die seine Schwären leckten, und als er starb, wurde sein Tod nur von den Engeln bemerkt, die ihn aus dieser Welt trugen. Es scheint, daß es für das Leben dieses Menschensohnes nur die Möglichkeit gab, zwischen Tier und Engel als Armer vor der Tür des Reichen zu liegen und dort zu sterben.

Jeder weiß, wie diese Geschichte ausging. Der Arme starb, er starb vor dem Reichen, aber der Reiche folgte ihm im Tode. Keiner von ihnen starb seinen eigenen Tod, sondern wie ihr Leben in einer seltsamen Art miteinander verschlungen war, so stand auch ihr Tod in einem geheimnisvollen Bezug zueinander. Ein kluger Mann hat einmal die Vermutung ausgesprochen, der Reiche und der Arme seien Zwillinge gewesen, aber das ist nicht sehr wahrscheinlich. Jedenfalls starben sie nicht an dem selben Tag, wie das für Zwillinge nicht selten bezeugt ist, und im übrigen ergaben die polizeilichen Ermittlungen, daß der Reiche früher da war als der Arme, von dem man nicht feststellen konnte, wann und woher er gekommen war, während man in bezug auf den Reichen sagen konnte, daß sein Garten sich schon im Besitz des ersten Menschen befunden hatte.

Das Schlimme an der Geschichte vom Reichen und Armen ist, daß sie eigentlich nie zu Ende gegangen ist. Denn als der Arme und der Reiche gestorben waren und in der anderen Welt sich befanden, lag der Arme noch immer vor den Augen des Reichen [nur daß keine Tür da war, die von dem einen zum andern führte], und noch immer sah der Arme nicht zu dem Reichen auf und sprach kein Wort zu ihm. Es ist, als ob der Arme mit den Schwären seines Leibes in der künftigen Welt wiederkehrte und zum Reichen sein: «Ich habe dich nie gekannt» spräche, obwohl er immer vor der Tür des Reichen gelegen hatte. Er hatte ihn augenscheinlich auch in diesem Leben nie gesehen. Das ist eigentlich seltsam, denn fast alle hatten den Reichen gekannt, aber nur wenige von dem Armen Notiz genommen.

Wie bekannt, ist dieses Ganze nur eine Erzählung, und viele meinen, daß es nichts weiter als eine Erzählung sei, daß es den Reichen und den Armen eigentlich nie gegeben habe, sondern immer nur uns, die wir weder arm noch reich sind. Dann würden wir natürlich auch unser Leben in der andern Welt nicht so beschließen wie der Arme und der Reiche, sondern alles würde immer so bleiben, wie es heute ist. Aber vielleicht kann man es doch nicht ungeschehen machen, daß der Arme sich eines Tages auf der Straße vor die Tür des Reichen gelegt hat, um dort zu sterben; wie will man es sonst erklären, daß die Menschen sich noch heute so leidenschaftlich für das Schicksal des Armen und des Reichen interessieren?

Wiederabdruck aus: Erik PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Mit einer Einführung von Barbara Nichtweiß (*Ausgewählte Schriften* Bd. 2) © Echter Verlag Würzburg 1995, 41f.

CHRISTIAN STOLL · WIEN

KOMMENTAR ZU ERIK PETERSONS «DER REICHE UND DER ARME»

Die kleine Erzählung «Der Reiche und der Arme» ist eines der wenigen literarischen Stücke aus der Feder Petersons, die er selbst veröffentlicht hat. Sie ist ihm nach Auskunft von Heinrich Schlier während eines römischen Abendspazierganges «zugefallen» und nachher nicht mehr verändert worden.¹ Der Text erschien zuerst 1950 in der Zeitschrift «Wort und Wahrheit»² und wurde dann in die vom Kösel Verlag 1956 herausgegebenen «Marginalien zur Theologie» aufgenommen.³ Im Vergleich zu anderen Texten Petersons ist er schon lange und gut zugänglich. Dennoch hat er bisher kaum Beachtung gefunden.⁴

Dies mag auch mit dem eigentümlichen Genre dieser Marginalie zusammenhängen. Der Text ist eine Erzählung, die ihre Gattungszuschreibung jedoch selbst durchbricht. Von einer typischen Erzählung unterscheidet sich der Text zunächst dadurch, dass er offensichtlich stark angelehnt ist an das nur bei Lukas überlieferte Gleichnis vom «Reichen und dem armen Lazarus» (Lk 16, 19–31). Die Erzählung spinnt dabei nur den ersten Teil des Gleichnisses fort («Vor der Tür des Reichen aber lag ein armer Mann namens Lazarus, dessen Leib voller Geschwüre war», Lk 16, 20), während der zweite, wesentlich längere Teil, der vom postmortalen Geschick der beiden handelt, in der Erzählung nur gestreift wird. Das Gespräch mit dem Patriarchen in «Abrahams Schoß» entfällt dabei ganz. Trotz dieser Abweichungen bleibt Petersons Erzählung in der Nähe der Schriftauslegung.

Eschatologie literarisch?

Dieses Ineinander von literarischem Text und Exegese erstaunt zunächst, da Peterson selbst immer wieder vor einer «Literarisierung» der Theologie gewarnt hat. In seinem bekannten Vortrag «Was ist Theologie?» sah er

CHRISTIAN STOLL, geb. 1982, ist Universitätsassistent am Institut für Dogmatische Theologie in Wien.

Parallelen zur Literatur allenfalls in der alttestamentlichen Prophetie, nicht aber in der neutestamentlichen, die er als charismatische Schriftauslegung verstand, und der er auch Allegorese und Exegese zuordnete. Diese Abgrenzung begründete er damit, dass die neutestamentliche Prophetie nicht mehr auf die zukünftige Verheißung gerichtet sei, sondern aus der in Christus bereits vollzogenen eschatologischen Wende heraus spreche und auf die Vergewärtigung dieses Geschehens ziele. Das Verdikt, aus der Ungebundenheit einer allgemeinen religiösen Existenz heraus zu «theologisieren», trifft Peterson zufolge die alttestamentliche Prophetie, den «religiösen Schriftsteller» Kierkegaard und die ihm folgende dialektische Theologie in gleicher Weise.⁵

Petersons Warnung vor der «Literarisierung» der Theologie führt zum Kern seines Theologieverständnisses. In vielen Texten ringt er um eine Sprachform, die seinen eschatologischen Realismus einfängt. Die im Christusereignis durchgebrochene eschatologische Zeit soll in der «Zeit der Kirche» manifest werden. In den vielfältigen Vollzügen und Rollen der Kirche wird die in Christus vollzogene Krisis des Kosmos immer wieder neu konkret und aktuell. Die Theologie ist für Peterson eine dieser Formen, die die Christus-Krise in die Gegenwart hinein prolongiert und wiederum mit anderen Formen – der Liturgie, dem Dogma, der Schrift – in einem Beziehungsgefüge steht.

Die Erzählung «Der Reiche und der Arme» ist bei näherem Hinsehen kein Verstoß gegen Petersons Warnung vor einer Theologie, die sich aus diesem Beziehungsgefüge löst, indem sie in die religiöse Prosa abgleitet. Es macht vielmehr den eigentümlichen Charakter des Textes aus, dass hier das literarische Genre nicht nur durch die enge Anlehnung an die lukanische Perikope verfremdet, sondern am Schluss auch ganz explizit durchbrochen wird. Dort heißt es: «Wie bekannt, ist dieses Ganze nur eine Erzählung, und viele meinen, daß es nichts weiter als eine Erzählung sei, daß es den Reichen und den Armen eigentlich nie gegeben habe, sondern immer nur uns, die wir weder arm noch reich sind. Dann würden wir natürlich auch unser Leben nicht so beschließen wie der Arme und der Reiche, sondern alles würde immer so bleiben wie es heute ist.»

Peterson deutet hier an, dass eine literarische Sprachform mit dem eschatologischen Charakter des Christentums nicht vereinbar ist. Diejenigen, die in dem Text nur eine Erzählung sehen, verkennen die konkrete Konfrontation, die im Liegen des Armen vor der Tür des Reichen liegt. Schon früh hat Peterson das konkrete äußere Getroffenwerden durch das eschatologische Christusereignis vor ihrer Aufhebung in abstrakte theologische oder religionsphilosophische Prinzipien bewahren wollen.⁶ Auf dieser Linie hat er auch den Armen als konkrete eschatologische Manifestation des Christusereignisses gedeutet.

Der Arme als Sakrament der Christus-Krise

In der Erzählung ist dies zunächst dadurch angedeutet, dass man von dem Armen «nicht feststellen konnte, wann und woher er gekommen war, während man in bezug auf den Reichen sagen konnte, daß sein Garten sich schon im Besitz des ersten Menschen befunden hatte.» Das Problem des Reichen ist also ein Problem des gefallen Menschen, während der Arme erst später hinzutritt. In früheren Texten hat Peterson sich deutlicher ausgedrückt. «Die Armen, die in der Bergpredigt vorkommen und die die Erzählung Jesu schildert» – heißt es im Traktat «Was ist der Mensch?» – «gibt es erst, seitdem Jesus seine Seligpreisung über sie gesprochen hat.»⁷ In seiner Vorlesung zum Lukasevangelium, die er 1925/26 in Bonn gehalten hat, führt er dies auf die Selbstidentifikation Jesu mit den Armen in der Weltgerichtsrede des Matthäusevangeliums zurück:

«In diesem Augenblick, wo sich das Wort Jesu modifiziert, modifiziert sich natürlich auch der Begriff des Armen, des Hungernden, des Weinenden. Aus der Unbestimmtheit des Seins, das er hatte, solange Christus wie ein Prophet nur von den Zukunftsverheißungen sprach, die dem Armen, dem Hungernden und Weinenden galten, tritt er jetzt in ein viel konkreteres, viel bestimmteres Sein hinüber. Der Arme, der Hungernde, der Weinende, der vorher im Horizont der Verheißung stand, er ist jetzt, wo mit Christi Tod und Auferstehung die Verheißungen sich zu erfüllen begonnen haben, selbst zu einer Erfüllung geworden, der in der Kirche Christi da ist und den besuchen, kleiden, speisen und trösten Christus sehen heißt.»⁸

Durch Jesu Wort wird der Arme zur Manifestation Christi, zu seinem Sakrament. Auch die Abgrenzung zur Ungebundenheit des alttestamentlichen Prophetentums scheint hier noch einmal auf. Es geht nicht um Armut im Horizont der eschatologischen Verheißung, sondern um den konkreten Armen im Hier und Jetzt.

Konkret ist das christliche Verständnis des Armen zunächst im Sinne einer ausdrücklichen Parteilichkeit Gottes. Auch hier macht sich Petersons Reserve gegen das Allgemeine und Abstrakte bemerkbar. Gleichzeitig wird deutlich, dass sein Blick auf den Armen nicht romantisch verklärt ist; der Arme ist weder schön noch moralisch edel. In seinen späten Tagebuch-Fragmenten notiert Peterson: «Die Bevorzugung des Armen durch Gott ist ärgerlich. Der Arme riecht nicht gut, und sein moralisches Verhalten ist durchaus nicht schön. Gott sieht im Armen etwas, was den Armen ihm ähnlich erscheinen lässt. [...] Nicht die allgemeine Liebe Gottes ist interessant, sondern seine Vorliebe für Arme und Frauen, für Kinder und Juden.»⁹ Anderorts hält er fest: «In der Kirche sind gerade die Unbeachteten von besonderer Wichtigkeit.»¹⁰

Eine konkrete Manifestation Christi ist der Arme darüber hinaus mit Blick auf den krisenhaften, Mensch und Kosmos erschütternden Charakter der Offenbarung. Er trifft, einfach indem er da ist, den Reichen in seinem realen materiellen Überfluss. Der Reiche kann sich dem nicht durch eine Spiritualisierung des christlichen Armutsideales einziehen. Das wäre für Peterson wiederum eine den eschatologischen Charakter des Christentums gefährdende Abstraktion:

«Wir sind heute weithin geneigt zu sagen, warum soll ein reicher Mann nicht auch in seinem Herzen Buße tun können? Oder warum soll ein Mensch, der sich satt isst, nicht auch einer wirklichen Bußgesinnung fähig sein? Diese Logik ist in ihrer abstrakten Form beinahe unangreifbar. Sie wird jedoch erschüttert, wenn nicht mehr die normalen Verhältnisse vorausgesetzt sind, in der alle moralischen Forderungen an alle Menschen ergehen, sondern wenn die anormale Situation der eschatologischen Stunde vor dem Hereinbruch des Reiches Gottes vorausgesetzt ist. In der eschatologischen Stunde sind Besitz und Sättigung nur ein Ballast, vor dem der Arme und der Hungernde nicht gedrückt sind.»¹¹

In der Erzählung wird dies dadurch angedeutet, dass der ursprünglich wohlthätige Reiche durch die Anwesenheit des Armen unbarmherzig wird, ja zu einer geradezu diabolischen Verschwendung übergeht. Die Provokation des Armen, die nicht mehr ist als das Liegen vor der Tür des Reichen, scheint die Wirren der letzten Tage auszulösen. Im Text heißt es lakonisch: «Offenbar hatte die Nähe des Armen einen ungünstigen Einfluß auf den Reichen.» Dass der Arme die eschatologische Krisis des Christuserignisses über die Zeit der Kirche hinaus verkörpert, zeigt sich schließlich in dem postmortalen Ausblick der Erzählung, die die eschatologische Scheidung verendgültigt: Der Reiche und der Arme bleiben auf ewig voneinander geschieden. Aus der Spannung der eschatologischen Konfrontation wird ein schweigendes Nebeneinander.

Die katechontische Zeichenhaftigkeit des Armen

Diese betont christozentrische Deutung der eschatologischen Stellung des Armen hat eine Kehrseite, die durchaus befremden kann. Denn der Arme kommt kaum als individuelles, mit eigenem Willen begabtes Wesen in den Blick. «Er wird zu einem eschatologischen Symbol, in dem Jesus sich selber erkennt.»¹² Seine passive Zeichenhaftigkeit steht im Vordergrund. Das zeigt sich in der Erzählung dort, wo Peterson nicht von einer Absicht des Armen vor der Tür des Reichen zu verweilen, sprechen möchte, «... vielleicht würde es genügen zu sagen, daß es nun einmal so gewollt war.» Hier macht sich auf eigentümliche Weise der katechontische Zug in Petersons eschatologi-

schem Denken bemerkbar. Da die Armen «eine notwendige Voraussetzung für das Kommen des Reiches Gottes sind»¹³, sind sie Teil des eschatologischen Geschehens und daher ist auch ihre Armut in gewisser Hinsicht von Gott gewollt.

Dies wirkt sich deutlich auf Petersons Urteil über eine Armenfürsorge aus, die die materielle und gesellschaftliche Situation des Armen verbessern will. In der Erzählung verweigert sich der Arme gegenüber dem Ansinnen einiger «Menschenfreunde», ihn in ein Heim zu bringen, «wo er nach einer gewissen Zeit der Erholung Arbeit vermittelt bekäme». Den «Versuch, durch eine Organisation der Arbeit sein Schicksal zu lindern» weist er ab, ausdrücklich heißt es von ihm, dass er nicht arbeitet. Schließlich wird die Frage laut: «Hatte er überhaupt je gearbeitet?» Peterson betrachtet alle Versuche, den Armen in Arbeit zu bringen mit tiefer Skepsis. Der protestantischen Kirche seiner Zeit wirft er gar vor, die Armen an die kommunistische Bewegung verloren zu haben, weil sie sich die kapitalistische oder sozialistische Sicht auf die Armut zu eigen gemacht habe. Die Kirche habe ihren Schatz dem Raub preisgegeben, als sie «in Folge des Verlustes des asketischen und eschatologischen Instinktes zur Glorifizierung der Arbeit und des Geldes in einer Weise fortschritt, daß sie sich am Ende um das brachte, was nun einmal durch Gott die Bürgschaft für die Nähe des Reiches Gottes geworden ist: ich meine die Armen.»¹⁴

Demgegenüber wollte Peterson eine streng theologische, eschatologisch und christozentrisch bestimmte Sicht auf den Armen wiedergewinnen:

«Wichtiger als alle soziale Fürsorge ist, dass wir die theologische Kategorie des Armen wieder entdecken, sie nach ihrem mystischen Gehalt in uns aufnehmen, und wenn wir dann sehend geworden sind, das tun, was uns zu tun befohlen ist. Nicht in jenem kläglichen Sinn eines sozialen Verantwortungsbewusstseins, mit dem eine – doch ohne Christus ohnehin verrottete – Gesellschaft ihr schlechtes Gewissen zu betäuben sucht, sondern so, dass aus der Vertiefung in die Mysterien unseres Glaubens uns der Blick dafür aufgetan wird, dass wir in unserem armen, darbenden und weinenden Bruder Christus sehen.»¹⁵

Die eschatologische Zeichenhaftigkeit des Armen ist für Peterson Gegenstand einer Mystik, die praktisch wird, indem sie in die Werke der Barmherzigkeit mündet. Diese Sicht werde anders als eine professionalisierte Armenfürsorge auch dem Armen selbst gerecht: «Wo aber die Wohlfahrtspflege herrscht, da herrscht auch die Unbarmherzigkeit. Nur wo Christus hinter dem Armen steht, da ist Barmherzigkeit.»¹⁶ Die Kirche gehe «in die Gefängnisse, Krankenhäuser und Irrenhäuser, nicht um diese Menschen der menschlichen Gesellschaft wieder zu schenken oder um ihnen zu helfen – wie töricht wäre das!, sondern um sich von ihnen helfen zu lassen, aus der Erinnerung heraus, dass diese Gefangenen, Kranken und Irren zu ihr

gehören ...»¹⁷. Die christliche Barmherzigkeit sei «fern von der Schamlosigkeit jener sozialen Hilfsbereitschaft, die den Armen stempeln lässt, ihm Wohlfahrtsmarken in die Hand drückt und in jeder humanen Geste sich doch nur über ihn erhebt, ja seiner Hilfsbedürftigkeit mit alledem nur spottet!»¹⁸

Petersons eschatologischer Blick hat eine große geistige Tiefe, der den auferstandenen Gekreuzigten «hinter dem Armen» sucht und zugleich dem Armen selbst gerecht werden will. Der Arme, der vor der Tür des Reichen liegt, setzt mehr frei als eine Kritik sozialer Missstände. In ihm ereignet sich konkret die eschatologische Krisis des Reichtums. Sie führt zum Aufruhr in der Welt des Reichen, während sie die Christen zur Barmherzigkeit drängt. Darin liegt zugleich eine Warnung an die Kirche vor Arrangements mit ökonomistischen Deutungen der Armut.

«...um Euch durch seine Armut reich zu machen»?

Trotz der Tiefe und Klarheit dieser Sicht lässt sich die Frage nicht unterdrücken, ob Peterson das Verhältnis des Christentums zur materiellen Not des Armen nicht zu einseitig versteht. Die reale Linderung von Hunger, Krankheit und Leid hat von Beginn an zur christlichen Caritas gehört und schließlich unter den Bedingungen der modernen Industriegesellschaft zu ganz neuen Zugängen zum Problem der Armut geführt. Die katholischen Bemühungen um eine sozialpolitische Antwort auf die Massenarmut des 19. Jahrhunderts etwa lassen sich kaum als fortschrittsgläubige und technokratische Versandung des eschatologischen Charakters der Kirche verstehen, sondern sind der Versuch, das Humanum gegen einen radikalen Kapitalismus zu verteidigen.

In Petersons Sicht auf die staatliche Armenfürsorge spiegelt sich eine Haltung, mit der er zeitlebens gerungen hat. Nicht selten überlagert eine pessimistische Sicht auf Welt, Geschichte und Natur des Menschen seine Versuche, das Erlösende des christlichen Glaubens positiv auszudrücken, anschaulich zu machen und geschichtlich wirksam werden zu lassen. Im Spätwerk, dem die Erzählung «Der Reiche und der Arme» zugehört, zeigt sich dieses Problem weniger an einer krisenhaften Offenbarungstheologie, wie sie sich etwa in seinen apokalyptischen Texten findet,¹⁹ sondern in einem Verständnis der eschatologischen Vollendung des Menschen, das am Wesen der Engel in den Chören des Himmels Maß nimmt.

Dieses Motiv klingt auch in der Erzählung an. Nur die Engel bemerken den Tod des Armen, dessen ganze Existenz sich «zwischen Tier und Engel» abspielt. Der Engel bildet für Peterson ab, was ein vollendetes Menschenleben sein kann. Der engelgleiche Mensch ist der, dessen «Kreatürlichkeit» in nicht mehr zu überbietender Weise gesteigert ist. Und dennoch bleibt der

Engel nach Peterson gerade Ausdruck für die Distanz Gottes zum Menschen, für die weite Ferne, die das «Letzte» und das «Vorletzte» voneinander trennt. Peterson hat darauf gedrungen, diesen Abstand nicht als absolute Trennung zweier Sphären zu beschreiben, «sondern dadurch, daß man im Vorletzten zum Ausdruck bringt, daß man das Letzte hat ...»²⁰ Seine Deutung des Armen ist dafür ein Beispiel. «Der Arme, den Jesus sieht, liegt an der Grenze dieser zu einer anderen Welt.»²¹ Er ist ein Sakrament der Negativität Gottes, das die geschöpfliche Natur des Menschen verwundet, indem es sie stellvertretend trifft, wo sie nach Reichtum strebt.

Die Dialektik der biblischen Aussagen über Hoheit und Niedrigkeit, Fülle und Leere, Stärke und Schwäche ist damit jedoch nur zu einer Seite hin ausgelotet. «Er, der reich war, wurde euret wegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen», heißt es bei Paulus über Christus (2 Kor 8, 9). Armut, Niedrigkeit und Schwäche münden in einen Reichtum, der sich von allem irdischen Reichtum unterscheidet und dennoch das Geschöpf Mensch zur Fülle führt. Was diese Fülle für den Armen bedeutet, vermochte Peterson nicht anschaulich zu machen. In der Erzählung hat der Arme nur die Möglichkeit «zwischen Tier und Engel als Armer vor der Tür des Reichen zu liegen und dort zu sterben.» Seine himmlische Gestalt ist stumm und entrückt. Dabei bietet die Vielfalt biblischer Bilder für die überquellende Fülle der himmlischen Vollendung reiche Ausdrucksmöglichkeiten.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Heinrich SCHLIER, *Nachruf auf Erik Peterson*, in: *Hochland* 53 (1960), 283–286, hier 285.

² *Jahrgang* 5, 1950, 405–407.

³ München 1956, 79–83.

⁴ Siehe aber den Exkurs «Zur Theologie der Armut» bei Barbara NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg 1992. Vgl. auch Giancarlo CARONELLO, *Erik Peterson, Max Scheler und die eschatologische Sehnsucht in der philosophischen Anthropologie (1927–1929)*, in: Michael MEYER-BLANCK (Hg.), *Erik Peterson und die Universität Bonn*, Würzburg 2014, 269–316, hier 308–310.

⁵ Vgl. Erik PETERSON, *Was ist Theologie?*, in: DERS., *Theologische Traktate, Ausgewählte Schriften* Bd. 1 (= AS 1), Würzburg 1994, 1–22, bes. 5–7; 11–14.

⁶ Dies ist nicht nur das Leitmotiv der Auseinandersetzung mit Karl Barth, wie sie vor allem in «Was ist Theologie?» geführt wird, sondern auch mit der Theologie von Paul Althaus. Siehe dazu Erik PETERSON, *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens*, in: DERS., *Theologie und Theologen. Texte*, AS 9/1, Würzburg 2009, 303–323.

⁷ Erik PETERSON, *Was ist der Mensch?*, in: DERS., *Theologische Traktate* (s. Anm. 5), 131–139, hier: 137.

⁸ Erik PETERSON, *Lukasevangelium und Synoptica*, AS 5, Würzburg 2005, 213–214.

⁹ Erik PETERSON, *Tagebuch-Fragmente (1947–1959)*, in: DERS., *Theologie und Theologen. Briefwechsel*, AS 9/2, Würzburg 2009, 405–442, hier: 421.

- ¹⁰ Erik PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulusstudien*, AS 7, Würzburg 2006, 295.
- ¹¹ PETERSON, *Lukasevangelium* (s. Anm. 8), 105.
- ¹² PETERSON, *Was ist der Mensch?* (s. Anm. 7), 137.
- ¹³ Vgl. PETERSON, *Lukasevangelium* (s. Anm. 8), 106.
- ¹⁴ Ebd.
- ¹⁵ Ebd., 214
- ¹⁶ Ebd., 215.
- ¹⁷ PETERSON, *Korintherbrief* (s. Anm. 10), 295.
- ¹⁸ Vgl. PETERSON, *Lukasevangelium* (s. Anm. 8), 215.
- ¹⁹ Siehe zu diesem Problem Gabino URÍBARRI, *Der neue Äon bricht im alten an. Zur Auffassung der eschatologischen Zeit bei Erik Peterson*, in: Barbara NICHTWEISS (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, Münster 2001, 194–216.
- ²⁰ Vgl. Erik PETERSON, *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis*, in: DERS., *Marginalien zur Theologie*, AS 2, Würzburg 1995, 113.
- ²¹ Vgl. PETERSON, *Was ist der Mensch?* (s. Anm. 7), 137.



OLIVIER BOULNOIS · PARIS

DIE HÖCHSTE ARMUT

Brennpunkte des franziskanischen Armutsstreits¹

Franz von Assisi kam in einer der damals reichsten Städte Mittelitaliens zur Welt, in einer gutsituierten bürgerlichen Familie und in der Epoche der anhebenden Verstädterung im Abendland. Man begann, mehr Güter zu produzieren als lebensnotwendig und die Handelsbeziehungen und der interkulturelle Austausch mehrten sich.

Die freiwillige Armut galt seit Beginn des Mönchtums als Nachahmung des Lebens der Urgemeinde (Apg 2 und 4). Für die Mönche bestand sie in den drei Gelübden des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut, welche als Verzicht auf eigene Güter und auf zeitliche Macht verstanden wurden. Die wichtigsten Mönchsregeln, von Augustin bis zu den Gründungen des 12. Jahrhunderts, verstanden die Armut als Armut in Gemeinschaft in dem Sinne, dass alle Güter Gemeinbesitz waren: Jeder Mönch verzichtet auf alle eigenen Güter, die Klostersgemeinschaft jedoch häuft Reichtümer an, die unermesslich groß werden konnten. In einer landwirtschaftlich geprägten Kultur konnte das, sowohl materiell wie symbolisch, als berechtigt, ja vernünftig erscheinen: Die Gesellschaft investiert in eine Klasse von Menschen, die sich dem Gebet widmen und die so das Heil der Lebenden und der Toten sichern.

Das Franziskanertum entsteht im Gegensatz dazu in einem städtischen Umfeld. Franz selbst schwankt zwischen Wanderleben und Ansässigkeit, zwischen Eremitentum und Gemeinschaftsleben. Entschieden aber hat er, dass die Brüder nichts besitzen sollen, nicht einmal als Gemeinbesitz, vielmehr ihren Lebensunterhalt durch manuelle Arbeit und Almosen erwerben. Diese franziskanische Armut begründet einen Typ des Bettelordens, der mit Mönchtum nichts mehr zu tun hat. Zwar rekrutierten sich die Brüder aus allen Gesellschaftsschichten; doch die Anziehungskraft des Franziskanertums bestand vor allem darin, dass seine Radikalität den Söhnen von Kaufleuten als Lösung für ihre geistliche Not erschien.

OLIVIER BOULNOIS, geb. 1961, ist Studiendirektor an der École Pratique des Hautes Études und Professor am Institut Catholique de Paris. Er lehrt Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und der Metaphysik.



Lebensnorm war die Nachahmung Christi, grundlegender noch als die Regeln, die Franziskus schließlich zu verfassen gezwungen war. Die Brüder sollen mit Geld überhaupt nicht in Berührung kommen, nicht einmal durch Vermittlung eines Verwalters. «Ich verbiete strengstens allen Brüdern, in irgendeiner Weise Münzen oder Geld entgegen zu nehmen, weder sie selbst noch *durch einen Vermittler*».² Doch dieses strenge Verbot enthält eine Spannung, die bis zum Widerspruch gehen kann; es sieht die Möglichkeit einiger Anpassungen vor, zwischen dem Verbot, Geld zu gebrauchen, und der Erlaubnis, die unvermeidlichen praktischen Lösungen zu treffen. Als Folge davon löst es heftigen Streit aus, im Orden wie außerhalb.

Gegenüber der radikalen Armut erheben sich sechs Gruppen von Fragen: 1. *Rechtsfragen*: Wie lässt sich das Leben einer rasch wachsenden Gemeinschaft gestalten, ohne auf Geld zurück zu greifen? 2. *Wirtschaftsfragen*: Wie ist Reichtum zu verstehen, wenn man von ihm Gebrauch machen muss, ohne ihn zu besitzen? 3. *Ethische Fragen*: Wie kann ein Bruder auf allen Besitz verzichten, ohne zu heucheln oder sein Seelenheil zu gefährden; denn alles allein von der Vorsehung zu erwarten, heißt Gott versuchen? 4. *Ekklesiologische Fragen*: Greift, wer diese Armut «die höchste» (*altissima*) nennt, nicht die Autorität der Kirche an, deren Kleriker von Benefizien leben? 5. *Staatspolitische Fragen*: Kann eine Gesellschaft in ihrem Schoß Personen dulden, die (für sich selbst) über keinerlei Befugnis oder Eigentumsrecht verfügen wollen? 6. *Philosophische Fragen*: Worauf gründet die Freiheit, auf alles zu verzichten?

Diese Fragen stehen in vielfachem Bezug untereinander. Ich betrachte sie in drei Zeitabschnitten: 1. Kenntnisnahme und Rechtfertigung der franziskanischen Lebensweise (13. und Beginn des 14. Jh.); 2. Päpstliche Verurteilung der radikalen Armut und die daraus folgenden Diskussionen (14. Jh.); 3. Umnutzung der franziskanischen Argumente für eine grundstürzende Kritik der Gesellschaftsordnung (Ende 14. Jh.).

1. Die franziskanische Lebensweise bedenken

Das Recht, nichts zu besitzen

Das Leben des Franziskaners ist eine Enteignung. Dies geht lehrmäßig auf Augustinus zurück. Für diesen war das Leben vor dem Sündenfall ein metaphysisch begründeter Kommunismus, mit Vorrang des Gemeinsamen vor dem Eigenen; die Ursünde bestand in der Aneignung dessen, was Gemeinbesitz war. Die *Eigenliebe* lässt das verlieren, was man gemeinsam besitzt (die Wahrheit, das Gute); sie schränkt einen jeden auf seinen Eigenbesitz ein. Dessen Aneignung führt zur Herrschaft des Menschen über den Menschen.

Im Gegensatz dazu verwirklicht die Gütergemeinschaft in der Urgemeinde und im Mönchsleben die Utopie einer Gesellschaft, in der alles Gemeinbesitz ist und keiner über den andern herrscht. Augustin vergleicht die Urgemeinde mit dem ursprünglichen Staatswesen, in dem das «Gemeinwohl» (*res communis*) und das «Volkswohl» (*res populi*) den Vorrang hatten: «Die Güter, die jeder für sich allein besitzt, führen zu Meinungsverschiedenheiten, Feindschaften und Zwietracht».³ Ein ähnlich negatives Urteil über das Eigentum und den Reichtum finden wir bei allen Kirchenvätern; die Wurzeln sind in der platonisch-stoischen Philosophie der Spätantike zu suchen. So auch im *Decretum Gratiani*: «Nach dem Naturrecht gehört alles allen gemeinsam» (d.8, ante cap. 1). Die *Politik* des Aristoteles dagegen, die die Lateiner im 13. Jahrhundert wiederentdeckten, legt die entgegengesetzte Lehre vor, der zufolge eine staatliche Autorität, Herrschaftsverhältnisse und Privateigentum ihrer Natur nach zum Menschenleben gehören. Den Scholastikern fiel die Aufgabe zu, diese zwei entgegengesetzten Autoritäten in Übereinstimmung zu bringen.

Wie Augustinus betrachtet auch Franziskus den Eigenwillen als Quelle allen Übels. So in seiner schönen Auslegung der Ursünde: Durch die Sünde wird der Baum des Guten zum Baum des Guten und Bösen: «Vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen isst der, der seinem eigenen Willen folgt und sich des Guten rühmt, das der Herr durch ihn sage und in ihm bewirke; [...] dieses Gute wird für ihn zur Frucht der Erkenntnis des Bösen» (*Ermahnungen*, 2). Im Gegesinn hebt die Enteignung die Ursünde wieder auf. Diese Enteignung besteht jedoch im Verständnis des Franziskus nicht einfach darin, alles Eigentum in einen gemeinsamen Topf zu werfen. Die Brüder besitzen nichts, *nicht einmal gemeinsam*. Sie leben in einem neuen Verhältnis zur Welt, der «höchsten Armut» (*altissima paupertas*). Man übersetzt das oft mit «sehr hohe Armut»; doch das ist falsch. Mit dem Verzicht auf alles, auch den gemeinsamen Besitz, glaubte Franziskus die höchstmögliche Armut erreicht zu haben.

Den Weg zum Seelenheil versperrt sich nach Paulus und Augustin der «fleischliche Mensch». Ein «fleischlicher» Mensch ist der wirtschaftlich, rechtlich und politisch denkende Mensch; denn zum «Fleisch» des Menschen gehört nicht nur sein Organismus, sondern auch sein gesellschaftlicher Leib, die Rechtsordnung, die ihn an diese Erde bindet, an die Reichtümer und an deren Ausbeutung. Auf all das verzichtet ein Jünger des heiligen Franz. Man könnte diesen Menschen als «homo oeconomicus» bezeichnen, wie Giorgio Agamben vorschlägt; sein Gegenbild ist das franziskanische Ideal des «armen Menschen».

Ist es überhaupt möglich, dass ein Mensch gar nichts besitzt, nicht einmal als Gemeinbesitz? Wie lässt sich dieses Ideal im Recht verankern, namentlich im Kirchenrecht? Eine Reihe päpstlicher Bullen hat die franziskanische

Lebensform nach und nach gutgeheißen. Schon 1230 lässt Gregor IX. den Gedanken gelten, dass die Brüder nie Eigentümer (*domini*) des Geldes sind, das man ihnen spendet. Es wird an einen Vermittler gezahlt, der es für sie verwaltet. Dieses Rechtskonstrukt steht am Ursprung der *blind trusts*. Im Unterschied zu den andern Ordensgemeinschaften, besitzen die Brüder an den Gütern keinerlei Eigentum, «weder als Gemeinschaft noch als Einzelne», aber sie können sie *gebrauchen* (Bulle *Qua elongati*). Das Konstrukt funktionierte: Bei einer Durchsicht der Rechnungsbücher eines Klosters in Avignon zeigte sich, dass die Familie de Sade eine jährliche Rente vermacht hatte, die Jahr für Jahr in Naturalien umgewandelt wurde, welche der Ernährung (genauer: Stillung des Durstes) der Gemeinschaft der Brüder diene. Den Schlüssel zu diesem Konstrukt bildete die Unterscheidung zwischen Besitz und Gebrauch.

1245 erfindet Innozenz IV. die juristische Fiktion, die Kirche sei Eigentümerin aller Güter des Ordens (Bulle *Ordinem vestrum*). 1279 unterscheidet Nikolaus III. zwischen dem *dominium*, dem Nießbrauch (dem Recht auf Nutzung) und dem tatsächlichen Gebrauch (Bulle *Exiit qui seminat*). Die Brüder gebrauchen die Güter rein *de facto*, ohne jegliche Rechtsgrundlage; sie haben nicht einmal ein Nutzungsrecht darüber. Das setzt voraus, dass es einen «einfachen Gebrauch de facto» geben kann, ohne *Eigentum* (*dominium*), ja sogar ohne «Nutzungsrecht». Damit wurde die Unterscheidung zwischen zwei Formen des Gebrauchs eingeführt, die eine mit einer Rechtsgrundlage, die andere ohne. Die weitere Auseinandersetzung um das Franziskanertum wird sich um diesen unerhörten Anspruch drehen: Güter zu gebrauchen ohne eine Rechtsgrundlage.

Eine Philosophie des Willens

Schon 1240 lehrte der Franziskaner Alexander von Hales, dass das Eigentumsrecht darin besteht, nach eigenem Willen eine Sache zu besitzen oder zu benützen, weshalb «in einer nutzbaren Sache nichts dem *Willen des Nutzers* widerstehen kann». Negativ definiert besteht die Armut folglich in der Nutzung von Gütern, ohne sich diese aneignen zu wollen.

Gegner der Bettelorden, Gerhard von Abbeville († 1272), verkündeten dagegen, die Trennung der Nutzung vom Eigentum sei widersinnig. Man kann nicht behaupten, dass ein Gut im Besitz des Schenkenden bleibt, bis es aufgezehrt oder verbraucht ist. Denn bei verzehrbaren Gütern *ist die Nutzung untrennbar mit deren Besitz verbunden*. Andere Kritiker betonten, dass der Verzicht auf jeden Besitz mit dem Hinweis, dass man einzig von der Vorsehung abhängt, Gott zu versuchen heiße, weil man entweder sein Gut oder sein Leben in Gefahr bringe.

Die franziskanische Lebensweise wurde auch von einigen Dominikanern, den Angehörigen des andern großen Bettelordens angegriffen. Der heilige Thomas von Aquin glaubt nicht, dass man durch einfachen Verzicht auf alles Eigentum zum höchsten Grad der Vollkommenheit gelange. Die Armut ist nur ein Mittel auf dem Weg zur Vollkommenheit, kein als solches erstrebenswertes Ziel.⁴ Sie erlaubt vor allem, alle «weltliche Sorge» (Mt 13) abzulegen. Sich um den «maßvollen» Erwerb von Gütern zu bemühen, wie er zum «blassen Lebensunterhalt» dient, widerspricht dagegen der christlichen Vollkommenheit nicht. Ihr widerspricht nur der Erwerb von etwas als persönliches Eigentum. Die Sorge um das Gemeingut dagegen kann der Nächstenliebe dienen. Damit bestätigt Thomas die alte Lösung der Mönchsorden: Alle Güter gehören dem Orden als solchem und nicht den einzelnen Mönchen; dabei genügt eine «maßvolle» Menge. *Folglich soll man nicht nach der höchsten Armut streben.* Darin verbirgt sich sogar ein Irrtum: Der Grad der Vollkommenheit entspricht dem Grad der Armut; denn man kann sich manchmal um geringen Reichtum mehr Sorgen machen, und sich um größeren Reichtum weniger sorgen. Nicht weniger als die franziskanische Lösung, aber in anderer Art, beinhaltet auch die thomasische Lösung eine Verinnerlichung des geistlichen Lebens: die Vollkommenheit ist nicht mehr an ein beobachtbares Verhalten gebunden.

Bonaventura, ebenfalls Theologe und Provinzial der Franziskaner, gibt in seiner *Verteidigung der Armen (Apologia pauperum)* Gerhard von Abbeville eine Antwort: Es gilt nicht nur das Eigentum, den Besitz und den Nießbrauch zu unterscheiden, sondern auch den *einfachen Gebrauch (simplex usus)*; ohne die ersten drei kann man leben, aber nicht ohne den letzteren. So kann man niemals auf den Gebrauch verzichten; wer jedoch auf die ersten drei verzichtet, kann zur höchsten Armut gelangen. Das Kirchenrecht stellt fest, dass ursprünglich «alle alles gemeinsam gebrauchen» durften (Kanon *Dilectissimis* c. 12, q. 1, c. 2); doch das Gebrauchsrecht schließt noch kein Eigentumsrecht ein. Man soll vielmehr auf einen «eingeschränkten Gebrauch» oder einen «armen Gebrauch» (*usus pauper*) achten, d.h. nur wenige Güter gebrauchen (um nicht durch den Gebrauch wieder in den Fehler der Mönchsorden zu verfallen, in denen die Einzelnen arm, die Gemeinschaft aber reich war). Es handelt sich nicht einmal um einen rechtlich abgestützten Gebrauch, wie beim Nießbrauch (bei dem ein Gebrauchsrecht übertragen wird). Bonaventura betrachtet folglich die höchste Armut als ein *rechtlich nicht abgestütztes Leben*. Lässt sich diese Idee eines der Rechtsordnung entzogenen Lebens überhaupt verteidigen? Papst Johannes XXII. wird im 14. Jahrhundert die Ansicht äußern, dass das eine abwegige Idee ist.

Bonaventura macht jedoch auch von rechtlichen Überlegungen Gebrauch. Er vergleicht die höchste Armut der «Minderbrüder» mit der Situation eines rechtlich Minderjährigen: ein Kind, ein Irrsinniger oder ein

Mündel haben kein Eigentumsrecht und gebrauchen Güter. Grundsätzlich kann man Eigentum nur erwerben, wenn man den *Willen zum Erwerb* hat. Die Minderbrüder fassen jedoch ausdrücklich den entgegengesetzten Willensentschluss. Sie haben das Gelübde, auf Erwerb zu verzichten, abgelegt; sie haben es sich ausdrücklich untersagt, irgendetwas erwerben zu *wollen*, sie können nur noch dessen Gebrauch wollen, nicht aber das Eigentum daran. Deswegen kann das, was man ihnen gegebenenfalls schenkt, ihnen nie gehören. *Der Begriff des Willens erscheint hier als letzte Grundlage für die Armut; denn er ist auch die Grundlage für das Eigentum.* Sich ein Gut aneignen, wird Duns Scotus (lange vor Kant und Hegel) sagen, heißt seinen Willen in dieses Gut legen. Um kein Gut zu besitzen, genügt es, dies nicht zu wollen. Allerdings nicht nur in einer persönlichen Entscheidung, die widerrufen werden kann, sondern durch ein ausdrückliches, endgültiges Gelübde.

So erstaunt es nicht, dass die größten Theoretiker der Willensfreiheit in der Ideengeschichte, Olivi und Duns Scotus, Franziskaner waren.

Der Naturzustand

Die Diskussion verschiebt sich damit auf das ursprüngliche Recht, das Recht im Naturzustand: Leben die Menschen von Natur aus ohne Eigentumsrecht oder gehört das Eigentum zum Naturrecht? Einige Theologen lehren, dass das Eigentum ein natürliches Recht des Menschen ist. Dies ist beispielsweise die Meinung von Thomas von Aquin.⁵ Wenn dem aber so ist, dann lässt sich historisch kein Zustand ohne Eigentumsrecht denken, und die Position der Franziskaner ist äußerst schwach.

Umgekehrt scheuen sich einige Jünger des heiligen Franz nicht, ihren Stand der Vollkommenheit als Wiederherstellung des Zustands vor der Ursünde zu betrachten. Ihre Rechtslehre rechtfertigt ihre Lebensweise: Die Franziskaner kehren zum ursprünglichen Naturzustand zurück, und folglich auch zum Naturrecht. Denn wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, hätte es auch keine Macht des Menschen über den Menschen gegeben und auch keine Herrschaft des Menschen über die Güter. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem *ursprünglichen Naturzustand* (wie er von Gott ursprünglich geschaffen wurde) und dem geschichtlichen *Stand der gefallenen Natur* (als Folge der Sünde), eine Gegenüberstellung, die in der Neuzeit zur Gegenüberstellung von Naturzustand und Geschichte werden wird. Nun kam aber, nach einer mehrheitlich vertretenen theologischen und kirchenrechtlichen Auffassung, dem Menschen vor dem Sündenfall wohl der Gebrauch der Güter, nicht aber deren Besitz zu.

Der Gebrauch *de facto* ist somit eine Rückkehr zum ursprünglichen Naturzustand. Durch ihr Armutsgelübde befinden sich die Minderbrüder

in einer Situation äußerster Not. Not aber kennt kein Gebot. Nach dem Naturrecht darf man im Fall einer lebensbedrohenden Not sich dessen bemächtigen, was zum Lebenserhalt nötig ist. Genau das tun die Jünger des heiligen Franz. Sie üben kein verbrieftes Recht aus, sondern einen *einfachen Gebrauch de facto (simplex usus facti)*. Die Situation bleibt zwielichtig: Dieses Nicht-Recht soll dennoch dem Naturrecht entsprechen. Franziskus verweist auf die ursprüngliche Freiheit des Willens, auf jedes Eigentum zu verzichten und die grundlegend notwendigen Güter zu gebrauchen. Die Idee eines Gebrauchs ohne Besitz, die dem Naturrecht entsprechen soll (*ius poli*) steht im Einklang mit der Theorie einer Abfolge verschiedener Stände der Menschheit, in der ein Naturzustand denkbar wird, in dem kein Eigentumsrecht bestand. Hier setzt die moderne Naturrechtstheorie ein.

Für einige Franziskaner zu Anfang des 14. Jahrhunderts, beispielsweise Duns Scotus, ist das Naturrecht ein Recht auf Armut und nicht auf Eigentum. Er beweist das mit einer Kette von fünf Thesen⁶: 1. *Es gab im Naturzustand kein Privateigentum*; alles war allen gemeinsam und zum gemeinsamen Gebrauch bestimmt. 2. *Die Gütergemeinschaft wurde nach dem Sündenfall aufgehoben*. Da der Wille des Menschen böse sein kann, besteht ohne Rechtsschutz die Gefahr, dass einer dem andern Gewalt antut und ihn hindert, seine Bedürfnisse zu befriedigen. 3. *Folglich wurde durch das Recht eine Güterteilung festgelegt*. Zur Konfliktvermeidung musste man sich einig werden. 4. *Diese Güterteilung durch das Recht war in dem Maße gerecht, als der Gesetzgeber über die erforderliche Klugheit und Autorität verfügte*. Die Vollmacht, Regeln für das Zusammenleben und das Eigentum zu erlassen, kommt der anerkannten Autoritätsperson zu, sofern sie über Klugheit und Ansehen verfügt. 5. *Ihre Autorität ist gerecht, wenn sie auf einem Gesellschaftsvertrag beruht*. Als die Vergesellschaftung begann (als Folge des Sündenfalls, aber nach der Bildung erster Gemeinschaften, wie in Babel), konnten die Menschen «übereinkommen, ihre Gemeinschaft entweder einer einzigen Person oder einer Gemeinschaft anzuvertrauen, und zwar an einen Einzelnen nur für ihn allein, indem sie sich vorbehielten, seinen Nachfolger zu wählen, oder für ihn und seine Nachkommen». Das Eigentum beruht somit auf einem Gesellschaftsvertrag, in welchem eine Gemeinschaft ihre Vollmacht einmütig an eine Gruppe oder an einen Einzelnen abtritt und Regeln für deren Nachfolge aufstellt.

Der franziskanische Reichtum

Der Begriff des armen Gebrauchs führt zur Frage nach dem rechten Gebrauchswert und folglich nach dem richtigen Preis. Damit musste der Markt ins Auge gefasst werden, als das Mittel, das den Laien erlaubt, ent-

sprechend ihren Möglichkeiten zum Aufbau einer christlichen Gesellschaft beizutragen.

Öffnen wir den *Traktat über die Verträge* von Petrus Johannis Olivi. Olivi hält es für unerlässlich, dass Reichtum im Umlauf ist. Deswegen hängt sein Wert nicht von der Natur der Dinge ab, sondern vom Tauschwert. Man könnte sich denken, dass der Preis einzig von der Knappheit abhänge; doch dann würde der Preis der Nahrungsmittel je nach Jahreszeit einer wahnsinnigen Schwankung unterliegen. Der Preis könnte auch einzig dem Bedarf entsprechen; doch dann müsste ich für ein Medikament, das mir das Leben retten kann, einen unendlichen Preis bezahlen. Die richtige Lösung besteht somit darin, zu sagen, dass der richtige Preis von einer Art Gesellschaftsvertrag abhängt: In dieser Gesellschaft kommen die im Handel Tätigen überein, dass dieser Gegenstand ungefähr diesen Preis hat.

In letzter Instanz hängt der Preis von einem stillschweigenden Vertrag zwischen Verkäufer und Käufer ab: der richtige Preis ist jener, für den der eine bereit ist zu verkaufen und der andere zu kaufen. Es ist folglich nutzlos, nach einem natürlichen richtigen Preis zu fragen. In der Wirtschaft hängt die Entscheidung zu verkaufen oder zu kaufen wiederum von einem Willensakt ab. Sie bekommt ihren Wert in dem Maß, als sie zum allgemeinen Wohl der Zivilgesellschaft beiträgt. Doch in dieser Sicht sind der Markt und der Gewinn nicht nur rechtens, sondern auch aus der Sicht des Glaubens gerechtfertigt. Die Tauschgeschäfte sind nicht auf der Ebene der Individualmoral zu beurteilen: Das richtige Maß bemisst sich im Rahmen eines Staatswesens. Um zu sehen, ob ein Kaufvertrag rechtens ist, hat man nicht die Absicht der Vertragspartner zu beurteilen, sondern ihre Loyalität in der Einhaltung der gegenseitigen Verpflichtungen. Im Rahmen dieses Vertrags wird der Gebrauchswert vom Willen bestimmt: «Gebrauchen, so wie es hier verstanden wird, meint eine Sache in die Machtsphäre des Willens aufnehmen oder sie in ihr festhalten» (*Über die Verträge* I,11).

Diese Rechtfertigung des Marktes ergibt sich aus einer umfassenden Kritik des Staatswesens. Da die Welt nach dem Sündenfall durch Herrschaftsverhältnisse gekennzeichnet ist, scheint in ihr alles, wenn man es mit der evangeliumsgemäßen Vollkommenheit der Minderbrüder vergleicht, verdorben zu sein durch Habsucht. Jedes Urteil über diese Welt muss deshalb die Unvollkommenheit der Sünder im Auge haben, nicht die Vollkommenheit der Gerechten.

Folglich richtet Olivi seine Aufmerksamkeit nicht zuerst auf den Wucher, sondern auf die Gültigkeit von Kaufverträgen ganz allgemein, um dann den Fall des Wuchers unter die Lupe zu nehmen, bevor er sich mit dem Fall offensichtlich schuldhaften Wuchers beschäftigt. So erschließt er ein weites Feld, wo Geldverleih gegen Zins rechtens ist: wenn der Verleiher ein Risiko auf sich nimmt, wenn er in etwas investiert (beispielsweise in ein Handels-

schiff) und auf die Rückzahlung des investierten Geldes wartet (bis das Schiff mit seinen Waren wieder im Hafen einläuft). In einem solchen Fall handelt es sich nicht mehr um eine Leihgabe aus Nächstenliebe, sondern um ein investiertes und mit Risiko belastetes Kapital. Es ist nur normal, dass das belohnt wird.

Die ganze Kasuistik besteht nun darin, zu sagen, dass man den Wucher verurteilt, dass es jedoch zahlreiche Finanzoperationen gibt, die kein Wucher sind. Ein Vertrag hat einen formellen Wert, unabhängig von seinem materiellen Inhalt. Selbst ein Vertrag, der der Befriedigung einer Leidenschaft dient (der Prostitution, dem Glücksspiel, dem Theater) oder der einen Gewinn ohne Arbeit verschafft (wie der Geldwechsel) bleibt gültig, solange er nicht formell ungerecht ist.⁷ Hinsichtlich der Vertragsgerechtigkeit ist er in Ordnung und verpflichtet die Vertragspartner. Gleichermassen ist die Emission einer Aktie und deren Weiterverkauf kein Wucher. Dazu gehört auch die Berechnung der Wahrscheinlichkeit eines Risikos. Olivis Analyse des Marktes wurde von der Scholastik übernommen, von Bernhardin von Siena; man findet sie bei Pufendorf wieder und bis in die schottische Aufklärung (Hutcheson).

Das erlaubt nun, den franziskanischen Reichtum zu erklären. Dieser besteht nicht, wie bei den früheren Mönchsorden in Landbesitz und Benefizien oder deren Erträgen. Indem sie auf Landbesitz verzichteten, entwickelten die Franziskaner eine Theorie des Marktes, der es den Laien erlaubt, zum Aufbau einer christlichen Gesellschaft beizutragen. Sie selbst ziehen Gewinn daraus. Ihr Reichtum besteht zunächst in einer Summe von Vertrauen: In den Städten Italiens sind die Finanzaufseher oft Minderbrüder (sowohl Franziskaner wie Dominikaner). Weil sie das kaufmännische Handeln als Ganzes rechtfertigen, die ungesetzlichen Verhaltensweisen verurteilen und die Zuwiderhandelnden im Gericht der Beichte wieder auf den rechten Weg bringen, kommt ihnen eine marktregulierende Aufgabe zu. Ein Traktat des Dominikaners Gui de Toulouse (14. Jahrhundert) trägt den vielsagenden Titel: «Regel des Marktes» (*Regula mercatorum*) – die Notwendigkeit, den Markt zu regeln besteht nicht erst seit gestern! Schließlich, *last but not least*, rechtfertigten die Brüder durch die Annahme von Geschenken den Reichtum der Schenkenden.

Das ist das Paradox der Familie Scrovegni. Oft stellt man die Capella degli Scrovegni in Padua entweder als Widerspruch zwischen der franziskanischen Armut und dem Reichtum ihres Spenders dar, oder als eine Art Zeugnis seiner Bußfertigkeit. Beides stimmt nicht. Zwar wurde Reginald Scrovegni von Dante in die Hölle versetzt, in den Kreis der Wucherer; doch er war ganz einfach einer der wichtigsten Bankiers der Stadt. Weil er den Reichtum in Umlauf brachte, war er willkommen in den Kreisen der Franziskaner, die eine Theorie seiner Tätigkeit aufgestellt hatten als etwas, das

der größtmöglichen Zahl von Menschen etwas einträgt. Deshalb haben sie ohne Schwierigkeit das Geschenk dieser von Giotto ausgemalten Kapelle angenommen. Diese ist folglich sowohl ein Denkmal einer revolutionären Kunst wie das einer zutiefst christlichen städtischen Bevölkerung.

2. Verurteilungen und Gegenargumente

Johannes XXII. gegen die franziskanischen Spiritualen

Die Auseinandersetzungen zwischen den Franziskanern und den Gegnern der franziskanischen Armut haben die ersteren bewogen ihre Rechtfertigung auf dem unanfechtbarsten Grund zu suchen, in der Bibelauslegung. Das war jedoch sehr riskant; denn damit verließen sie den Boden freien theologischen Gedankenaustausches um sich in das Gebiet der Rechtgläubigkeit zu begeben. In einem häufig vorkommenden Anachronismus sahen sie Franziskus nicht mehr als Nachahmer Christi, sondern Christus als Nachahmer des Franziskus, folglich als besitzlos. Eine Disputation in Narbonne entzündete 1321 den Funken, der zur Explosion führte: «Widerspricht es dem christlichen Glauben oder nicht, wenn man behauptet, Christus und seine Apostel hätten weder als einzelne noch in Gemeinschaft irgendetwas als Eigentum besessen?» Viele Franziskaner waren der Meinung, diese These stimme mit dem Evangelium überein, wenn man es im Licht der Tradition (lies: der päpstlichen Bullen) lese. Der Inquisitor dagegen erklärte sie als häretisch. So kam die Frage zu Papst Johannes XXII.

Seine Antwort war ein Donnerschlag. Am 2. Dezember 1322, in der Bulle *Ad conditionem canonum* verzichtete er auf die juristische Fiktion der Kirche als Eigentümerin der Güter der Franziskaner: Warum sollte sich die Kirche mit einem Papierkram belasten, der ihr nichts einbringt? Als bewandeter Jurist ging Johannes XXII. von der Definition des Gebrauchs aus, den der große Rechtsgelehrte Azo gegeben hatte; «Der Gebrauch ist das Recht, die Sachen anderer zu gebrauchen, ohne dass dabei ihre Substanz Schaden nimmt.»⁸ Wenn es sich dagegen um Konsumgüter handelt, hat nur deren Eigentümer ein Gebrauchsrecht, da ihre Substanz zerstört wird. Folglich kann der Gebrauch nie vom Eigentum unterschieden werden. Das stellt den Begriff eines *einfachen Gebrauchs de facto* in Frage: Man kann ein Gut nicht gebrauchen, ohne zumindest ein gewisses Recht darauf zu haben. Etwas zu gebrauchen ohne Eigentumsrecht ist schlicht Diebstahl. Johannes XXII. kommt, mit Berufung auf Thomas von Aquin, zu einer keineswegs traditionellen Folgerung: *Eigentum gehört zum Naturrecht*. Was Adam besaß, war sein persönliches Eigentum, kein Gebrauch in Gemeinschaft; als Beweis dafür: Bevor Eva geschaffen wurde, besaß er die Welt.

Darauf folgte eine Reihe von Gegenangriffen seitens der Franziskaner-Spiritualen und immer schärfere Verurteilungen durch Johannes XXII. bis schließlich beide Seiten die andere der Häresie bezichtigten. Hier ist auch die Auseinandersetzung anzusetzen, die Umberto Eco im *Namen der Rose* beschrieben hat: Besaß Christus einen Geldbeutel? Nach den Spiritualen (Michael von Cesena) enthielt sie Almosen für die Armen, was heißt, dass die Apostel sie gebrauchten, *ohne ihre Eigentümer zu sein*. Sie hatten nicht das Recht, ein Eigentum daran vor dem Richter einzuklagen. Es war folglich ein Gebrauch *ohne einklagbares Recht*. Die weitere Geschichte ist bekannt: Die Flucht des Franziskanerprovinzials, Michael von Cesena, sein Anschluss an den Kaiser, die Spaltung des Ordens usf. Der franziskanische Streit wurde politisch. Er war mit ein Grund für die Wirren, die das 14. Jahrhundert erschütterten.

Die unveräußerliche Besitzmacht

Wenn man die Ansprüche der Franziskaner bekämpfen wollte, musste man noch grundlegender eine neue Theorie des Rechts und des Staates vorlegen. Diese Aufgabe nahm sich Richard Fitzralph (Armachanus) vor. Wie Johannes XXII. ging er von der Annahme aus, dass das Eigentum zum Naturrecht gehört, fügte jedoch hinzu, dass es unveräußerlich bleibt, wie jede andere Form von *dominium* (Vollmacht, Eigentum, Herrschaft), was jede Lehre von einem Gesellschaftsvertrag unmöglich macht. Die Theorie über das *Dominium* ist eine Theorie des Absolutismus.

Und doch beerbt Fitzralph auch die von den großen franziskanischen Denkern entwickelte Philosophie. Auch bei ihm ist der Wille der Schlüssel zu jeglichem *Dominium*. Er ist die Wurzel für das menschliche *Dominium*, dessen göttliche Entsprechung der Akt der Welterschöpfung durch Gott ist, der die Welt zum Erbesitz Gottes macht.⁹

Im Paradies hat Gott jedoch dem Adam die Herrschaft über die Welt als ein Privileg verliehen. Folglich ist das menschliche *Dominium* göttlichen Rechts. Dieses jedoch bemisst sich nach dem Grad der verliehenen Gnade, was besagt, dass das *Dominium* (Herrschermacht, Eigentum, Herrschaft) jetzt an Gottes Gerechtigkeit rückgebunden ist: Die Staatsmacht und das Eigentum hängen von Gottes Gnade ab. Damit wird die Politik der Franziskaner auf den Kopf gestellt, wenn auch mit ihren eigenen Worten.

Denn dieses riesige staatsphilosophische System wird als Kriegsmaschine gegen die Armutstheologie der Franziskaner eingesetzt. Wenn das *Dominium* unveräußerlich ist, dann muss man die «neuen Autoritäten» verwerfen, die behaupten, man könne nichts gegen seinen Willen erwerben. Das *Dominium* ist zu einer ursprünglichen Besitzmacht geworden, ein gleiches

Recht für alle, das als unveräußerliches Recht allen Menschen gleich zukommt. Niemand ist davon ausgenommen. Es unterliegt jedoch einer Bedingung: dem Empfang der Gnade.

3. Die Protestbewegung gegen die politische Ordnung

Das franziskanische Denken betrachtet das Privateigentum als eine Folge der Ursünde, während die Nächstenliebe zum Gemeinbesitz führe. Indem es so die Macht, das Eigentum und das Recht relativierte, gab es die Mittel zu einer revolutionären Kritik jeglicher Institutionen in die Hand.

Wycliff, ein eifriger Leser Fitzralphs, betrachtet wie dieser das *dominium* als göttliches Recht (*ius divinum*). Doch er unterwirft die zwei wichtigsten Arten des *Dominiums*, das Eigentum und die Ausübung weltlicher Gerichtsbarkeit, einer Analyse. Da sie von der Gnade abhängen (wie Fitzralph gezeigt hat), bedeutet das, dass man Güter nur dann rechtmäßig besitzt, wenn man im Stand der Gnade ist, und dass man eine Gerichtsbarkeit ebenfalls nur unter der gleichen Bedingung ausüben kann.

Unter Berufung auf die direkte Einflussnahme der Gnade entnimmt Wycliff so dem Lehrgebäude Fitzralphs eine Kritik aller Institutionen. Er stellt den Reichtum des Klerus in Frage und fordert eine Rückwendung der Kirche zur Armut. Kein Kleriker und kein Herrscher, der nicht im Stand der Gnade ist, kann irgendwelche Gerichtsbarkeit ausüben. «Keiner ist ein weltlicher Herrscher, ein Prälat oder ein Bischof, wenn er in der Todssünde lebt». ¹⁰ Aus dem philosophischen Prinzip, dass jeder Ursache ihre Wirkung auf dem schnellsten und wirkungsvollsten Weg hervorbringen muss (dem so genannten Prinzip der Ökonomie), folgt jedoch, dass jeder, der «überflüssig Herrschaft ausübt» (in andern Worten, wer unnötige Ausgaben macht) im Stand der Sünde ist. Er verschleudert die Güter Gottes, des ersten Kapitalisten (*capitalis dominus*).

Das schließt den Verzicht der Kirche auf weltliche Herrschaft ein. Die Kirche setzt sich aus den zur Anschauung Gottes Prädestinierten zusammen. Ihr Haupt ist Christus, nicht der Papst. Die Kirche müsste arm sein, und Wycliff verteidigt die weltlichen Herren, die sich die Kirchengüter aneignen.

Wanderprediger, die Lollarden, verbreiteten das Gedankengut Wycliffs. Bekanntlich gab es in England 1381 einen Bauernaufstand. Einer ihrer Anführer, John Ball, ist in die Geschichte eingegangen mit: «Als Adam grub und Eva spann, wo gab es da den Edelmann?» Die franziskanische Erkundung des Naturzustandes hat sich in einen Aufruhr gegen die bestehende Ordnung gewandelt. Dennoch darf man sich im geschichtlichen Rückblick keiner Täuschung hingeben: Wycliff war kein Vorläufer der Reformatoren. Er wollte schlicht die Kirche und die Gesellschaft seiner Zeit reformieren.

Übersetzt von Peter Henrici.

ANMERKUNGEN

¹ Dies ist die vor allem um einige Anmerkungen gekürzte Version von Olivier BOULNOIS, *La plus haute pauvreté – L'expérience franciscaine, un défi pour la pensée?*, in: *Revue catholique internationale Communio* 40 (2015) 65–78.

² FRANZ VON ASSISI, *Regula Bullata* (1223), 2 Reg 4,1.

³ AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, V,18,2.

⁴ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae II-II*, q. 188, a. 7.

⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae II-II*, q. 66, a. 2.

⁶ DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense IV*, dist 36, q.1.

⁷ Pierre de Jean OLIVI, *Traité des Contrats*, ed. S. Piron, Paris 2012, III, §16, 258.

⁸ AZO, *Glossa ordinaria ad digestum*, ed. Feh, Lyon 1627.

⁹ Ricardus ARMACHANUS (FITZRALPH), *De pauperie salvatoris* I, 5.

¹⁰ WYCLIFFE, *Triologus* (1383) IV, 32, ed. G. Lechler, Oxford 1869.

MARTIN MAIER · BRÜSSEL

DIE OPTION FÜR DIE ARMEN

Papst Franziskus hat die Option für die Armen und ekklesiologisch gewendet «eine arme Kirche für die Armen» zum Programm seines Pontifikats gemacht. Darüber wurden schon mehrere Bücher veröffentlicht.¹ In diesem Beitrag soll es darum gehen, den Wurzeln der Option für die Armen in der jüngeren Kirchengeschichte vor allem Lateinamerikas und der Theologie der Befreiung nachzugehen.

Zuvor sind einige Differenzierungen im Verständnis von Armut notwendig. Im Wesentlichen sind dies drei: erstens ein negatives Verständnis von Armut als Fehlen dessen, was zu einem menschenwürdigen Leben notwendig ist – diese Armut, die man auch Elend nennen kann, muss bekämpft und überwunden werden; zweitens ein positives Verständnis von Armut als geistliche Offenheit und Abhängigkeit gegenüber Gott; drittens ein ebenfalls positives Verständnis von Armut als Solidarität mit den Armen und als Teilnahme an ihrem Kampf für Gerechtigkeit.²

1. Die Option für die Armen im jüngeren Lehramt der Kirche

Am 11. September 1962, einen Monat vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils, wandte sich Papst Johannes XXIII. mit einer historischen Radiobotschaft an die Welt und die Kirche. Darin stellte er fest: «Im Hinblick auf die unterentwickelten Länder stellt sich die Kirche so dar, wie sie ist und sein will: als die Kirche für alle und in besonderer Weise als die Kirche der Armen.» Damit wollte der inzwischen heiliggesprochene Papst dem Konzil eine Achse vorgeben, um die sich alles andere drehen sollte. Allerdings hatte er damit nur geringen Erfolg. Das Zweite Vatikanische Konzil wurde weitgehend von Bischöfen Europas und des wohlhabenden Nordens bestimmt, für die die Herausforderung der Armut keine zentrale Rolle spielte. Von wenigen Ausnahmen abgesehen war von den Bischöfen des Südens auf dem Konzil wenig zu hören.

MARTIN MAIER SJ, geb. 1960, ehem. Chefredakteur der «Stimmen der Zeit», ist Secretary for European Affairs im Jesuit European Social Centre (JESC) in Brüssel.

Allerdings finden sich in den Konzilsdokumenten einige Spuren von dem Bemühen, die Armut zum zentralen Thema zu machen. Am deutlichsten wird dies in der Nummer 8 der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*:

«Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen.» Beachtenswert ist, dass hier Armut und Verfolgung in einem Atemzug genannt werden. Die Verfolgung war eine Konsequenz des Eintretens Jesu für die Armen und Ausgegrenzten. Diesen Weg soll auch die Kirche einschlagen. Dem schließt sich eine inkarnationstheologische Begründung einer armen Kirche an: «Christus Jesus hat, «obwohl er doch in Gotteshgestalt war, [...] sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen» (Phil 2, 6); um unseretwillen «ist er arm geworden, obgleich er doch reich war» (2 Kor 8, 9). So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten.»

Diese Perspektive wird vertieft in einer Betrachtung der bevorzugten Zuwendung Jesu zu den Armen, Bedrängten und Verlorenen: «Christus wurde vom Vater gesandt, «den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind» (Lk 4, 18), «zu suchen und zu retten, was verloren war» (Lk 19, 10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war.» In diesem Abschnitt der Kirchenkonstitution des Konzils wird in sehr konzentrierter und überzeugender Weise eine arme Kirche biblisch, theologisch und christologisch begründet.

Angestoßen von der Radiobotschaft von Johannes XXIII. hat sich auf dem Konzil eine Gruppe von rund 40 Bischöfen zusammengefunden, die sich «Kirche der Armen» nannten. Einer der prominentesten unter ihnen war Kardinal Giacomo Lercaro, von 1952 bis 1968 Erzbischof von Bologna und einer der vier Moderatoren des Konzils. Sie unterzeichneten am 16. November 1965, kurz vor Konzilsende, in den Domitilla-Katakomben an der Peripherie Roms den sogenannten Katakombenpakt «für eine dienende und arme Kirche».³ Dabei handelt es sich um eine prophetische Vereinbarung, auf klerikale Privilegien und Statussymbole zu verzichten und sich für die Armen einzusetzen. Zu den Mitbegründern des Katakombenpakts gehörte Erzbischof Helder Câmara aus Brasilien, der sich auf dem Konzil in besonderer Weise zur Stimme der Armen machte. Später schlossen sich 500 weitere Bischöfe dem Katakombenpakt an. Allerdings ist er bald nach dem Konzil in Vergessenheit geraten. Mit Papst Franziskus findet er seit kurzem wieder eine neue Aufmerksamkeit und Aktualität.

Erzbischof Helder Câmara forderte in Lateinamerika in Verbindung mit dem Katakombenpakt, die Kirche «auf die verloren gegangenen Wege der Armut zurückzuführen». Diese Neuausrichtung geschah auf der Zweiten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín im Jahr 1968. Unter dem Thema «Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Licht des Konzils» wurden hier die Neuorientierungen des Konzils für die lateinamerikanische Situation umgesetzt. Dabei erkannten die Bischöfe das zum Himmel schreiende Elend der Mehrheit der Menschen Lateinamerikas und deren Sehnsucht nach Befreiung als das wichtigste Zeichen der Zeit. Damit brachten sie die geschichtliche und soziale Wirklichkeit unmittelbar mit Gott und seinem Heilsplan in Verbindung: «Tatsächlich bilden die Zeichen der Zeit, die sich auf unserem Kontinent vor allem in der sozialen Ordnung ausdrücken, einen theologischen Ort und einen Anruf Gottes.»

Wenn in Medellín auch noch nicht wörtlich von der «Option für die Armen» die Rede war, so sprachen sich die Bischöfe doch unmissverständlich dafür aus, «den ärmsten und bedürftigsten Sektoren und den aus welchen Gründen auch immer Benachteiligten den Vorzug zu geben». Dies kam einer kopernikanischen Wende gleich. Stand die katholische Kirche in Lateinamerika seit ihren Anfängen von wenigen Ausnahmen abgesehen mehr auf der Seite der Reichen und der Mächtigen, so vollzog sie in Medellín einen Standortwechsel, der bald nicht nur die Militärregime sondern auch die Regierung der Vereinigten Staaten auf den Plan rief.

Fälschlich wurde behauptet, dass sich die Option für die Armen gegen die Reichen richte. Dies führte zur Rede von einer «vorrangigen» oder «bevorzugten» Option für die Armen. Doch der uruguayische Theologe Juan Luis Segundo hat zurecht darauf hingewiesen, dass eine Option in sich selbst schon eine Vorrangigkeit voraussetze. Der vor kurzem seliggesprochene Erzbischof Oscar Romero aus El Salvador hielt dem Vorwurf, dass er sich mit der Option für die Armen gegen die Reichen entschieden habe, entgegen: «Wenn sie von den Armen ausgeht, wird es der Kirche gelingen, für alle da zu sein.»⁴ Parteilichkeit zugunsten den Armen zielt auf eine umfassende Gerechtigkeit für alle. In diesem Sinn ist die Option für die Armen universal. Sie beinhaltet keine Entscheidung gegen die Reichen, wohl aber gegen die Wirklichkeit der sozialen Sünde und die Strukturen der Unterdrückung aus Ausschließung. Und sie ruft die Reichen zur Bekehrung und zum Teilen auf.

Die folgende Bischofsversammlung in Puebla 1979 formulierte ganz in der Linie von Medellín, «dass die unmenschliche Armut, unter der Millionen von Lateinamerikanern leiden, eine verheerende und erniedrigende Geißel ist». Eine theologische Bewertung der Armut kommt in Puebla in ihrer Charakterisierung als «antievangelisch» zum Ausdruck. In ausdrück-

licher Bezugnahme auf Medellín formuliert Puebla in aller Klarheit die Option für die Armen: «Wir greifen mit erneuerter Hoffnung in die lebensspendende Kraft des Geistes die Position der Zweiten Generalversammlung auf, die klar und prophetisch eine vorrangige und solidarische Option für die Armen getroffen hat; trotz der Abweichungen und Interpretationen, mit denen einige den Geist von Medellín missdeutet haben, und trotz der Unkenntnis und sogar Feindschaft von anderen bestätigen wir die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinn einer vorrangigen Option für die Armen mit Blick auf ihre umfassende Befreiung.» Diese Aussage spiegelt zum einen etwas von den Konflikten, die sich um die Option für die Armen in der Kirche und den Gesellschaften Lateinamerikas entwickelt haben; zum anderen wird aber auch deutlich, dass es bei der Option nicht nur um den sozialen Aspekt im Sendungsauftrag der Kirche geht, sondern um die Mitte ihrer Identität.

Trotz vieler Widerstände innerhalb der Länder Lateinamerikas und auch in Kreisen des Vatikans blieb die lateinamerikanische Kirche dieser Grundentscheidung bis heute treu. So heißt es im Schlussdokument der letzten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida im Jahr 2007, das unter der Federführung von Kardinal Jorge Mario Bergoglio verfasst wurde:

Wir verpflichten uns, dafür zu arbeiten, dass unsere Kirche in Lateinamerika und der Karibik mit noch größerem Eifer unseren ärmsten Geschwistern zur Seite steht, sogar bis hin zum Martyrium. Heute wollen wir die Option für die vorrangige Liebe zu den Armen, die auf den vorangegangenen Generalversammlungen getroffen wurde, ratifizieren und intensivieren. Vorrangig bedeutet, dass sie all unsere pastoralen Prioritäten und Strukturen durchziehen soll. Die Kirche in Lateinamerika ist berufen, Sakrament der Liebe, der Solidarität und der Gerechtigkeit in unseren Völkern zu sein.

Papst Johannes Paul II. übernahm in seinen Sozialenzykliken «*Sollicitudo rei socialis*» und «*Centesimus annus*» die vorrangige Option für die Armen in die Soziallehre der Kirche. Papst Benedikt XVI. gab in seiner Ansprache bei der Eröffnung der Fünften Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe im brasilianischen Aparecida eine theologische und christologische Begründung der Option für die Armen: Für ihn «ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen (2 Kor 8, 9).»

Diese Perspektive macht sich Papst Franziskus zu eigen, wenn er in seinem Apostolischen Schreiben «*Evangelii gaudium*» betont: «Für die Kirche ist die Option für die Armen in erster Linie eine theologische Kategorie und erst an zweiter Stelle eine kulturelle, soziologische, politische oder phi-

losophische Frage. Gott gewährt ihnen *seine erste Barmherzigkeit* (Johannes Paul II.).» (EG 198) Bei seinem Pastoralbesuch in Assisi betonte er: «Wir alle, auch unsere Gesellschaft, die erste Zeichen der Ermüdung zeigt, müssen, wenn wir nicht Schiffbruch erleiden wollen, den Weg der Armut gehen, die nicht Not und Elend ist – diese müssen bekämpft werden –, sondern die Fähigkeit, zu teilen, mit jenen solidarisch zu sein, die unsere Hilfe am meisten brauchen; die Fähigkeit, mehr auf Gott zu vertrauen als auf unsere menschlichen Kräfte.» Die Armen sind für ihn Lehrmeister des Glaubens, denn sie «haben uns vieles zu lehren. Sie haben nicht nur Teil am *sensus fidelium*, sondern kennen außerdem dank ihrer eigenen Leiden den leidenden Christus. Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen.» (EG 198)

Auch in der Enzyklika «*Laudato si'*» macht sich Papst Franziskus ausdrücklich die Option für die Armen zu eigen:

In der gegenwärtigen Situation der globalen Gesellschaft, in der es so viel soziale Ungerechtigkeit gibt und immer mehr Menschen ausgeschlossen und ihrer grundlegenden Menschenrechte beraubt werden, verwandelt sich das Prinzip des Gemeinwohls als logische und unvermeidliche Konsequenz unmittelbar in einen Appell zur Solidarität und in eine vorrangige Option für die Ärmsten. Diese Option bedeutet, die Konsequenzen aus der gemeinsamen Bestimmung der Güter der Erde zu ziehen, doch – wie ich im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* auszuführen versuchte – verlangt sie vor allem, sich die unermessliche Würde des Armen im Licht der tiefsten Glaubensüberzeugungen vor Augen zu führen. Es genügt, die Wirklichkeit anzuschauen, um zu verstehen, dass diese Option heute ein grundlegender ethischer Anspruch für eine effektive Verwirklichung des Gemeinwohls ist. (LS 158)

2. Die Option für die Armen in der Theologie der Befreiung

Die Theologie, in deren Mittelpunkt die Option für die Armen steht, ist die Theologie der Befreiung. Ihre Entstehung fällt mit der Bischofsversammlung von Medellín zusammen. Wenige Wochen zuvor hatte im Juli 1968 der damalige peruanische Diözesanpriester und heutige Dominikaner Gustavo Gutiérrez zum ersten Mal von einer Theologie der Befreiung gesprochen. Er war einer der wichtigsten Theologen in Medellín.

Je nach Ländern und theologischen Vorbildungen finden sich bei den Vertretern der Theologie der Befreiung unterschiedliche Akzentuierungen, so dass es eigentlich angemessener wäre, von Theologien der Befreiung im Plural zu sprechen. Jorge Mario Bergoglio war zwar kein Befreiungstheologe, doch er steht als Papst mit seinem Programm einer «armen Kirche für die Armen», in der Verbindung von Glaube und Gerechtigkeit und in seiner prophetischen Kritik an den ungerechten sozialen und ökonomischen

Strukturen für die wesentlichen Anliegen der Theologie der Befreiung ein. Dabei wurde er schon in der Ausbildung, von einer spezifisch argentinischen Befreiungstheologie geprägt, die stark von der Volksfrömmigkeit ausgeht. Ihre Hauptvertreter sind Lucio Gera und Juan Carlos Scannone.⁵

Grundlegend und verbindend für alle Formen der Theologie der Befreiung ist die Option für die Armen. Diese ist nicht primär sozial oder politisch begründet, sondern biblisch und theologisch. Jahwe offenbart sich als ein befreiender Gott, der sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft in das Land der Verheißung führt. Er zeigt sich als Verteidiger der Witwen und Waisen – der Ärmsten und Schwächsten in der Gesellschaft Israels. Und er übt durch seine Propheten scharfe Kritik an den ungerechten Verhältnissen.

Jesus von Nazareth stellt sich in diese prophetische Tradition und verkündet das Reich Gottes für die Armen. So ist es nicht überraschend, dass an Schlüsselstellen im Neuen Testament die Armen stehen. In seiner programmatischen Predigt in der Synagoge von Kafarnaum liest Jesus aus dem Propheten Jesaja: «Der Herr hat mich gesandt, dass ich den Armen eine gute Nachricht bringe.» (Lk 4, 18) In den Seligpreisungen stehen die Armen an der ersten Stelle: «Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes.» (Lk 6, 20) Im Jubelruf Jesu im Matthäusevangelium heißt es: «Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast.» (Mt 11, 25) Schließlich macht sich Jesus in der großen Gerichtsrede am Ende des Matthäusevangeliums eins mit den Armen und Bedürftigen, identifiziert sich mit ihnen. Eigentlich kommt es ihnen an erster Stelle zu, seine Stellvertreter genannt zu werden.

Das zweite, was die Theologie der Befreiung charakterisiert, ist die gläubige Annahme, dass Gott nicht nur im Herzen der Menschen, sondern auch in der Geschichte gegenwärtig ist, wirkt und seine Gegenwart und seine Absichten in den Zeichen der Zeit offenbart: Christliches Heil ist nicht rein jenseitig, sondern es fängt in dieser Welt an und hat auch eine soziale und politische Dimension.

Das dritte Kennzeichen der Theologie der Befreiung ist ihre praktische Ausrichtung: Sie möchte einen Beitrag zur Veränderung der Wirklichkeit im Sinn einer wachsenden Verwirklichung des Reiches Gottes leisten. Dafür berufen sich die Befreiungstheologen auf die Propheten des Alten Testaments, die Gotteserkenntnis und Praxis der Gerechtigkeit in einer engen Einheit verstanden: «Dem Schwachen und Armen verhalf er zum Recht. Heißt nicht das, mich wirklich erkennen? Spruch des Herrn.» (Jer 22, 6) Methodisch folgt die Theologie der Befreiung dem auf die christliche Arbeiterjugend zurückgehenden Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln.

Die Theologie der Befreiung wurde schnell attackiert von denen, die an einer Erhaltung des Status quo interessiert waren: in Lateinamerika die

Oligarchien und geopolitisch die USA, die im Kalten Krieg ganz Lateinamerika als ihre Interessenssphäre sahen. Alle, die auf soziale und politische Veränderungen drängten, waren in Gefahr, pauschal als Kommunisten und Marxisten diffamiert zu werden und damit als vogelfrei zu gelten, mit furchtbaren Konsequenzen. In Lateinamerika wurden in den letzten Jahrzehnten tausende Christen und Christinnen wegen ihres Einsatzes für die Gerechtigkeit aus ihrem Glauben ermordet.⁶ Pauschal diskriminiert wurde dabei auch die Theologie der Befreiung. Die in El Salvador 1989 ermordeten sechs Jesuiten der Zentralamerikanischen Universität wurden von der extremen Rechten beschuldigt, *liberacionistas*, Anhänger der Befreiung zu sein.

Auch innerkirchlich war die Theologie der Befreiung umstritten. Dabei behauptete ein geläufiges Argumentationsmuster von konservativer Seite, durch ein soziales und politisches Engagement entferne sich die Kirche von ihrer «eigentlichen» Aufgabe. Diese Argumentation verrät jedoch nur, dass ein zentraler Fortschritt des Konzils und der jüngsten päpstlichen Sozialenzykliken noch immer nicht verstanden und umgesetzt wurde. So liegt der gesamten Pastoralkonstitution «*Gaudium et spes*» die differenzierte Einheit von Weltgeschichte und Heilsgeschichte zugrunde. Papst Paul VI. bekräftigte in seinem Apostolischen Schreiben «*Evangelii Nuntiandi*» 1975: «Zwischen Evangelisierung und Förderung des Menschseins (d. h. Entwicklung, Befreiung) besteht ein realer und enger Zusammenhang.»

Für Jon Sobrino geht es in der Theologie der Befreiung letztlich um nichts anderes, als die Armen ins Zentrum der theologischen Reflexion zu stellen und so weit als möglich ihre Perspektive einzunehmen. Von den Armen aus erkenne man die Realität und verstehe man die Offenbarung besser. Die Begründung dafür ist christologisch: Gott hat sich in seinem Sohn radikal auf diese Welt und ihre Geschichte eingelassen und er hat dies unter dem Vorzeichen der Option für die Armen getan: «Gott hat sich dieser Welt zugewandt, hat sich in unsere Geschichte hineinbegeben und ist Teil unserer Menschheit geworden im Schwachen und im Kleinen, in den Armen und Unterdrückten. Unser Gott ist ein fleischgewordener Gott, der sich zweifach erniedrigt hat: hinab zum Menschlichen und innerhalb dieses Menschlichen auch noch zum Schwachen und Armen.»⁷

Das zweite Merkmal ist, dass Gott die Initiative zur Verteidigung des Armen ergreift. Gott liebt nicht nur den Armen, hilft ihm, rettet ihn, sondern vor allem verteidigt er ihn. Die Priorität der Verteidigung des Armen erklärt für Sobrino die interne Logik dieses Merkmals: «Was den Armen zum Armen macht, sind seine Gegner, seine Feinde. Die Option für den Armen bedeutet deswegen notwendigerweise, mit denen, die sie arm machen, die Konfrontation zu suchen und in einen Konflikt zu treten. Option für die Armen bedeutet deswegen nicht nur, aber vor allem gegen die Täter zu

kämpfen, um die Opfer zu verteidigen.»⁸ Sobrino erinnert in diesem Zusammenhang an die 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, wo der Jesuitenorden seine Sendung in der Welt von heute im Kampf für Glaube und Gerechtigkeit zusammengefasst hat.

Sobrino hält in derselben Linie fest, dass durch die ganze Offenbarungsgeschichte hindurch für den jüdischen und den christlichen Gott die Welt der Armen und Unterdrückten der Ort seiner Offenbarung ist: «Die Schmerzen jener, die geschichtlich betrachtet «unten» sind, ohne Leben, ohne Würde, ohne die elementarsten Rechte, ohne Freiheit: sie sind es, die Gott dazu bewegt haben, sich zu offenbaren im Exodus, durch die Propheten und in seinem Sohn, Jesus von Nazareth.»⁹ Die Beziehung Gottes zu den Armen ist also eine Konstante seiner Offenbarung. Aus dieser transzendentalen Korrelation zwischen der Offenbarung Gottes und dem Schrei der Armen ergibt sich für den Glauben und die Theologie das in seiner ganzen Tragweite noch zu entfaltende Prinzip: «Um die Offenbarung Gottes zu kennen ist es notwendig, die Wirklichkeit der Armen zu kennen.»¹⁰

Der klarste Ausdruck, ob die Option für die Armen ernst genommen wird oder nicht, ist die Bereitschaft, Risiken wegen des Eintretens für die Armen einzugehen oder nicht, und gegen jene zu kämpfen, die sie arm gemacht haben. Überall, wo sich die Kirche konsequent auf die Seite der Armen gestellt und die Ungerechtigkeit angeprangert hat, ist sie von den Mächtigen und den Reichen verfolgt worden. Für den Gott des Lebens einzustehen, heißt in einen Konflikt mit den Götzen des Todes zu treten.

Jesus preist nicht die Armut, sondern die Armen selig. Doch auch wenn die Option Gottes für die Armen unabhängig von ihrer moralischen oder persönlichen Situation ist, so ist damit nicht gesagt, dass sie keine Sünder und der persönlichen Bekehrung nicht bedürftig seien. So bemerkt Sobrino: «Wenn wir von den Armen als Adressaten der Evangelisierung [...] reden, dann geht es nicht darum, sie zu idealisieren, noch zu ignorieren, dass auch sie Sünder sind, oder es sein können; und deswegen muss man auch ihnen die notwendige Bekehrung predigen. In den Evangelien wird auch deutlich, dass Jesus für alle stirbt, für die Sünden aller, und dass ihn am Ende seines Lebens auch das Volk im Stich lässt und seinen Tod wünscht.»¹¹

Wenn die Armen in der Offenbarung eine so zentrale Stellung haben, dann müssen sie auch im Zentrum der Kirche stehen. In ihrem Wesen ist sie eine Kirche der Armen. Wichtige theologische Begründungen der Kirche als Kirche der Armen finden sich etwa bei Ignacio Ellacuría, der betont, dass mit dem Begriff der Kirche der Armen die Theologie der Befreiung eine alte Tradition der Kirche aufgriff und theologisch ausformulierte.¹² Er möchte Konsequenzen aus der vorrangigen Option für die Armen für Hierarchie und Organisation der institutionellen Kirche sowie für die Evangelisierung ziehen. Der Grund dafür ist, dass sich das Selbstverständnis der

Kirche an Jesus und dem Reich Gottes ausrichten muss. Programmatisch kommt dies zum Ausdruck in einem anderen Buchtitel Ellacurías: «Bekehrung der Kirche zum Reich Gottes».¹³ Wenn das Reich Gottes primär den Armen gehört, dann folgt daraus: «Mit der Kirche der Armen wird also kein Teil der Kirche bezeichnet, der sich vorrangig den Armen widmet, sondern eine konstitutive Eigenschaft der gesamten Kirche; entweder ist die Kirche eine Kirche der Armen oder sie hört auf, die wahre und heilige Kirche zu sein. Die Kirche soll eine, heilig, katholisch, apostolisch und arm sein, weil sich die Kirche von dem durch Jesus verkündeten Reich her gestaltet; dieses Reich ist zuerst eines, heilig und gehört den Armen, dann erst katholisch und apostolisch.»¹⁴

Hier lassen sich Bezüge zur Rede von Kardinal Jorge Mario Bergoglio am 9. März 2013 im Vorkonklave herstellen, wo er von der Kirche forderte, «aus sich selbst heraus und an die Peripherien zu gehen, nicht nur an die geographischen, sondern auch an die existentiellen Peripherien: jene des Mysteriums der Sünde, des Leidens, der Ungerechtigkeit, der Unkenntnis bzw. der Missachtung des Glaubens, an die Peripherie des Denkens und allen Elends. Wenn die Kirche nicht aus sich selbst herausgeht, um zu evangelisieren, bleibt sie nur bei sich selbst und wird krank (vgl. die gekrümmte Frau im Evangelium). Die Missstände, die sich im Laufe der Zeit in den Institutionen der Kirche gezeigt haben, haben ihren Grund in dieser Selbstbezüglichkeit, in einer Art theologischem Narzissmus.» Mit anderen Worten: Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts. Und: Der Dienst der Kirche muss bevorzugt auf die Armen ausgerichtet sein.

ANMERKUNGEN

¹ Magdalena M. HOLZTRATTNER (Hg.), *Innovation Armut. Wohin führt Papst Franziskus die Kirche?*, Innsbruck 2013; Thomas LAUBACH – Stefanie A. WAHL (Hg.), *Arme Kirche? Die Botschaft des Papstes in der Diskussion*, Freiburg 2014; Jörg ALT – Klaus VÄTHRÖDER (Hg.), *Arme Kirche – Kirche für die Armen: ein Widerspruch?*, Würzburg 2014.

² Vgl. dazu Gustavo GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1992, S. 345 ff.

³ Vgl. Norbert ARNTZ, *Der Katakombenpakt. Für eine arme und dienende Kirche*, Kevelaer 2015.

⁴ Vgl. Martin MAIER, *Oscar Romero. Kämpfer für Glaube und Gerechtigkeit*, Freiburg 2010; DERS., *Oscar Romero – Prophet einer Kirche der Armen*, Freiburg 2015.

⁵ Vgl. Margit ECKHOLT, *Lucio Gera – ein «Lehrer in Theologie» von Papst Franziskus*, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014) 157–172; J. C. SCANNONE, *Papa Francesco e la teologia del popolo*, in: *La Civiltà Cattolica* 3930 (2014) 571–590.

⁶ Vgl. Martin MAIER, *Sterben für Glaube und Gerechtigkeit. Das Märtyrermotiv in der Theologie der Befreiung*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, Freiburg 2015, 237–251.

⁷ Jon SOBRINO, *Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen*, in: Ludwig

BERTSCH (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*, Freiburg 1991, 115.

⁸ Jon SOBRINO, *Von Gott reden in El Salvador. Die Option für die Armen im 21. Jahrhundert*, Vortrag an der Universität Wien am 5. 3. 2013.

⁹ SOBRINO, *Gemeinschaft* (s. Anm. 7), 115f.

¹⁰ Jon SOBRINO, *Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como «intellectus amoris»*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988) 248.

¹¹ Jon SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología*, Santander 1981, 310.

¹² Vgl. Ignacio ELLACURÍA, *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum*, Freiburg 2011.

¹³ Vgl. DERS., *Conversión de la iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Santander 1984.

¹⁴ ELLACURÍA, *Kirche der Armen* (s. Anm. 12), 198.

GERHARD LUDWIG MÜLLER · ROM

SOTERIOLOGIE UND ETHIK

Armut als Herausforderung für die Kirche

Die Weltverantwortung der Kirche

«Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi». Mit diesem programmatischen Satz eröffnet die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute ihre Reflexionen über die fundamentalen Fragen des Menschseins in der Welt. Die immer aufs Neue einzufordernde Würde des Menschen, die stets zu reflektierende Frage nach der Gemeinschaft der Menschheit, die komplexen Fragestellungen bezüglich der Arbeitswelt des Menschen, seiner individuellen Lebensgestaltung in der Familie sowie seines kulturellen Beitrages in der sich rasch verändernden Welt, ja das gesamte Spektrum der in *Gaudium et spes* behandelten Themen bezieht sich auf die grundsätzliche Frage nach der Bestimmung des Menschen in der Welt, in der er lebt. Damit verbunden ist die Frage, welche Konsequenzen sich aus dem Glauben mit Blick auf den richtigen Umgang mit der konkreten Lebenssituation des Menschen ergeben. Es stellt sich aber auch die Frage, welche Rolle und Funktion die Kirche in diesem Gefüge des sich immer neu orientieren müssenden Menschen in seiner ihm vorgegebenen Zeit einnimmt.

Armut als Problem der Menschheit findet seine grausamste Ausgestaltung im millionenfachen Tod von Menschen, denen das tägliche Brot fehlt, um den Hunger zu stillen, und deren Lebenserwartung durch die eingeschränkten bis nicht vorhandenen Lebensmittel erschreckend gering ist. Die Bekämpfung dieser Hoffnungslosigkeit durch die Unterstützung von Hilfsprojekten, die den Notleidenden das Gefühl der Würde und der Selbstbestimmung geben, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche.¹ Viele Länder der Erde sind von dieser todbringenden Not betroffen.

GERHARD LUDWIG KARDINAL MÜLLER, geb. 1947, ist Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.

Papst Franziskus, der sich entschieden zugunsten einer «armen Kirche für die Armen» einsetzt, hat den inneren Zusammenhang von Soteriologie und Ethik wiederholt herausgestellt: Die Erfahrung, dass wir alles von Gott empfangen haben, drängt uns zur Bereitschaft, unsere Gaben großzügig zu teilen und weiterzugeben. Solidarität einfordern, aber nicht anbieten – das geschieht dann, «wenn der Mensch, der die Hoffnung auf einen transzendenten Horizont verloren hat, auch den Geschmack an der Unentgeltlichkeit verloren hat, den Geschmack, das Gute zu tun, weil einfach Schönheit darin liegt, es zu tun (vgl. Lk 6, 33 ff.). Wenn der Mensch hingegen gelernt hat, die fundamentale Solidarität zu üben, die ihn mit allen anderen Menschen verbindet – daran erinnert uns die Soziallehre der Kirche –, dann weiß er, dass er die Güter, über die er verfügt, nicht für sich behalten kann. [...] Wenn hingegen die Güter, über die man verfügt, nicht nur für die eigenen Bedürfnisse verwendet werden, verbreiten sie sich, vervielfachen sie sich und tragen oft unerwartete Frucht.»²

Armut als Frage der Theologie

Auf dem südamerikanischen Kontinent wurden die theologischen Fragen rund um die Armut und den Armen in den letzten Jahrzehnten besonders intensiv reflektiert. Auf den Erfahrungen von Unterdrückung und Ausbeutung aufbauend, wurden Lösungen gesucht, die die individuelle Not zu einem Problem der theologischen Reflexion machten. Dabei ging es nicht um die Theoretisierung des Problems der Armut, sondern um ein Ringen darum, aus der Reflexion heraus notwendige Hilfen zu erarbeiten und anzubieten. Dabei kam es zu einer internen Pluralität der Theologie und zu einer neuen notwendigen Beschäftigung mit der Not von Millionen von Menschen auf dem Hintergrund der Soteriologie und der Ethik. Wie können reiche Länder und Kontinente Hilfe anbieten? Was kann die Kirche mit ihren Mitteln dazu beitragen, die Lebenssituation zu verbessern?

In der ekklesiologischen Rede von der *Communio*, die über allen ethnischen und nationalen Kategorien in jedem Menschen den Bruder oder die Schwester sieht, betrachtet sich die weltumspannende Kirche als eine Gemeinschaft, die sich der ganzen Menschheitsfamilie verpflichtet weiß. So müssen auch Lösungen angedacht werden, die zur Verbesserung der konkreten Lebensumstände aller Menschen führen. Dies darf nicht zu Lasten der kirchlichen Lehre erfolgen, sondern im Einklang mit den Prinzipien der katholischen Soziallehre. So sollen auch die problematischen Formen der sogenannten Befreiungstheologie nicht verschwiegen werden, die zu Recht von der Kongregation für die Glaubenslehre in zwei umfangreichen Dokumenten angesprochen und kritisiert wurden und zu einer Klärung des Verständnisses von Freiheit und Befreiung geführt haben.³

Armut als Problem Europas

Richtet man den Blick auf Europa, so wird man das Thema der Armut zunächst in den Ländern am Rande der Europäischen Union vermuten oder in den erst vor kurzer Zeit hinzu gekommenen Ländern am östlichen Rand der Union, nicht aber in den zentral positionierten Stammländern wie etwa Deutschland oder Frankreich. Aber auch die finanzwirtschaftliche Situation in einigen sogenannten reichen Ländern der Europäischen Union wird in Zukunft immer wieder neue Herausforderungen produzieren. Es werden daraus soziale Ungerechtigkeiten entstehen, die ein Leben durch die eigene Arbeitsleistung nicht mehr ermöglichen oder das soziale Netz der Krankenversorgung erschüttern. Armut wird so das schreckliche Ergebnis von Misswirtschaft seitens der politisch Verantwortlichen und der im wirtschaftlichen Bereich Agierenden. Armut wird in Europa von den Menschen und den mangelhaften Strukturen für die Bewältigung der wirtschaftlichen und politischen Ordnung geschaffen und ist insofern nicht unabwendbar schicksalhaft anzunehmendes Resultat wie z. B. eine durch Klima oder Naturkatastrophen bedingte Notsituation. Mit der zunehmenden Willkür vieler Menschen, die vor allem auf ihren persönlichen Vorteil aus sind und die Belange ihrer Mitmenschen nicht ernst oder gar nicht zur Kenntnis nehmen, wird Armut zum flächendeckenden Problem auch der europäischen Länder. Anthropologie und Ethik sind hier herausgefordert, wieder in Erinnerung zu rufen, dass Menschsein mehr bedeutet als innerweltliche Leistung, Kaufkraft und wirtschaftliche Effizienz. Der Mensch als Person im Gefüge der großen Prinzipien der katholischen Soziallehre – Subsidiarität, Solidarität und Personalität – muss in den Mittelpunkt gerückt werden. Besonders *Gaudium et spes* erinnert mit Nachdruck an die Achtung vor der menschlichen Person, wenn es in der Nummer 27 heißt: «Alle müssen ihren Nächsten ohne Ausnahme als ein ‚anderes Ich‘ ansehen, vor allem auf sein Leben und die notwendigen Voraussetzungen eines menschenwürdigen Lebens bedacht.» Und in der Nummer 25 lesen wir: «Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muss auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf.»

Flucht und Armut

Wenn die Theologie im Europa des 21. Jahrhunderts sich des Themas der Armut annimmt, dann ist es eine notwendige Reaktion auf die sich abzeichnenden und bisweilen schon jetzt greifbaren Veränderungen in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft, in der sich verschiebenden Wahrnehmung

von Kultur und ethnischer Pluralität, die für ein bisher (fast) geschlossenes Welt- und Kultursystem «Europa» nicht kalkulierbare Folgen haben werden. Mit dem Flüchtlingsstrom aus den von Krieg und Terror schmerz- lich geplagten Ländern wird sich die Frage nach der Armut ebenfalls mit neuer Dringlichkeit stellen. Mit Gewalt, Rassismus und Unterdrückung ist Europa vermutlich in Zukunft mehr konfrontiert – ungeachtet der Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges, der doch Mahner für eine andere, bessere Welt wäre.

Die gewohnte Sicherheit eines ausgeklügelten Sozialnetzes wird an ihre Grenzen gelangen, und die wirtschaftliche Prosperität wird eher zur Ver- größerung der Differenz zwischen Arm und Reich führen als zu einem «Wohlstand für alle», dem erklärten Ziel der sozialen Marktwirtschaft, die gerade nach dem letzten Weltkrieg auch eine neue Wirtschaftsordnung er- bringen sollte.

Hinzu treten Problemfelder wie z. B. die finanziellen Nöte von Familien. Sind alte und kranke Menschen noch in der Lage, ihr Leben selbst zu ge- stalten? Gelangen hier nicht die Würde des Menschen und sein Recht auf Selbstbestimmung in die Hände anderer?

Am Menschsein orientierte Hilfe

Damit wird aber auch ein grundsätzliches Problem der Bekämpfung von Armut angesprochen. Länder, die über Wohlstand verfügen, stehen in einer besonderen Verantwortung. Jedoch darf die Hilfe sie nicht dazu verleiten, allein in finanziellen und technischen Mitteln Hilfe für die Menschen in Not anzubieten. Das ist sicherlich ein erster und wichtiger Schritt für die Grundversorgung und für Lebensrettung. Aber es muss klar sein, dass die Empfänger nicht nur als Konsumenten des Marktes und seiner wirtschaftli- chen Interessen betrachtet werden. Papst Johannes Paul II. hat 1987 in seiner Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* den von Papst Paul VI. in der Enzyklika *Popolorum progressio* geprägten Begriff der «Entwicklung» aufgegriffen und aufgezeigt, dass der «Optimismus mechanistischer Art» (Nr. 27) mit seiner auf das technische und finanzielle reduzierten Form der Entwicklungshilfe die Situation der betroffenen Notleidenden nicht zum Positiven verändert hat. Die Reduzierung der Hilfe auf materielle Güter wird dem Menschen nicht gerecht. Bleibende Verpflichtung für die reichen Länder muss daher bleiben, die menschliche Person in ihrer besonderen theologisch-anthro- pologischen Dimension als Geschöpf und Abbild Gottes zu sehen. Armut und Hilfe muss daher auch unter theologischen Gesichtspunkten betrachtet werden und in der aktiven und konkreten Hilfsbereitschaft im Rahmen von Solidarität und Freiheit ihre Umsetzung erfahren. Innerhalb der eu-

ropäischen Grenzen wird dies an der ethnischen Vielfalt und den kulturell unterschiedlich geprägten Menschen zur Herausforderung, wenn die wirtschaftliche Lage sich verändert und eine flächendeckende Versorgung nicht mehr gewährleistet werden kann.

Bereits jetzt ist die Lebenssituation von Rentnern, Arbeitslosen und kinderreichen Familien bedenklich und wird nur dann in adäquater Weise gewährleistet, wenn neben der Sicherstellung der Lebensgrundlage auch die Selbstachtung und die Selbstbestimmung, die sich aus dem Personsein des Menschen ableitet, wieder als eigener Wert erkannt wird. Der Erlösungswille Jesu umgreift den ganzen Menschen – in seiner Leiblichkeit und in seiner transzendenten Verwiesenheit als personales Wesen. Theologie und Kirche sind gemeinsam verpflichtet, Strategien zu entwickeln, die sich Beidem verschrieben haben. Erst die theologische Grundlegung führt zu einem am Menschen ausgerichteten Handeln, das seine Notlage in materieller und geistiger Hinsicht zum Positiven verändert. Über die religiösen, sozialen, politischen und ethnischen Unterschiede hinweg, kann die Kirche zu einem fundamentalen Konsens über die Würde und die Rechte des Menschen beitragen. Um der Armut sinnvoll und menschengerecht zu begegnen, um dem Notleidenden in seiner ganzen Disposition als Geschöpf Gottes gerecht zu werden und um ihn von Armut, Ungerechtigkeit, Unterdrückung und anderen Formen schmerzlicher Erfahrungen zu befreien, ist es notwendig, diese Grundannahme in den Mittelpunkt zu rücken. Erst dann wird die Hilfe für den Armen zu einer Hilfe des Menschen für den Menschen. Mancher in Not Geratene erfährt vielleicht erst dann zum ersten Mal seine Würde als Person.

Papst Benedikt XVI. hat in seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* das «Liebestun der Kirche» als zu ihrem Wesen gehörend herausgestellt: «Die karitativen Organisationen der Kirche stellen [...] ihr *opus proprium* dar, ihre ureigenste Aufgabe, in der sie nicht mitwirkend zur Seite steht, sondern als unmittelbar verantwortliches Subjekt selbst handelt und das tut, was ihrem Wesen entspricht. Von der Übung der Liebestätigkeit als gemeinschaftlich geordneter Aktivität der Gläubigen kann die Kirche nie dispensiert werden» (Nr. 29).

In der Instruktion *Libertatis conscientia* vom 22. März 1986 hat die Kongregation für die Glaubenslehre den zum Wesen der Kirche gehörenden Liebesdienst mit folgenden Worten beschrieben: «Indem die Kirche die Armen liebt, bezeugt sie schließlich die Würde des Menschen; sie erklärt offen, dass er mehr wert ist durch das, was er ist, als durch das, was er hat. [...] Weit davon entfernt, [...] sich nur um einen Teil oder Bereich der Menschen zu sorgen, erschließt die vorzügliche Option für die Armen vielmehr die Universalität des Wesens und der Sendung der Kirche; von dieser Option wird niemand ausgeschlossen. Dies ist der Grund, warum die Kirche diese

Option nicht durch besondere soziologische oder ideologische Kategorien ausdrücken kann, die diese Zuneigung ja zu einer parteiischen und konfliktträchtigen Auswahl machen würde.»

Der Arme ist der Sorge der Kirche anvertraut

In der Beschäftigung mit der Armutproblematik in Europa werden für die Theologie noch zusätzliche Themenfelder eröffnet, die zu einer den ganzen Menschen umgreifenden Lösung herangezogen werden müssen: die Verwirklichung der Solidarität unter den einzelnen Menschen wie unter der Völkergemeinschaft, das Ringen um einen dauerhaften Frieden im Inneren eines Landes und in der internationalen Politik, das Suchen der Wahrheit und das Streben nach Gerechtigkeit. Diese vielfältigen Herausforderungen können nur von einer Theologie geleistet werden, die sich um eine Synthese müht und alle Facetten der Armut mit ihren Konsequenzen mit einbezieht.

Dabei ist in besonderem Maß die Soteriologie heranzuziehen, deren Schwerpunkt in der systematischen Erschließung des Erlösungswillens Jesu liegt. Als Sohn Gottes ist Jesus Christus der endgültige Heilsbringer und der alles auf sich beziehende Hoffnungsträger der Menschheit. Er ist das *universale concretum*, die unüberbietbare und nicht mehr rückgängig zu machende Konkretion des universalen Heilswillens Gottes. Der Christ nimmt an Gottes Praxis der Befreiung des Menschen zu seiner Würde und zu seinem Heil teil. Der Umgang mit den Armen und Notleidenden sollte gemessen werden an den Evangelien, die als kritischer Ausgangspunkt der Reflexion über die menschliche Praxis im Umgang mit der Armut und dem Notleidenden dienen, so dass daraus die Weise der Armutsbekämpfung für die jeweilige Situation abgeleitet werden kann. Es geht um den Armen und um seine Würde, für die niemand besser Anwalt sein kann als die Kirche, die das Heilswerk Jesu in der Geschichte weiter trägt. Das Kreuz ist dabei die eschatologische Offenbarung der Option für die Armen, von der kein Mensch ausgeschlossen ist.

Ein Zitat von Johannes Paul II. aus der Enzyklika *Evangelium vitae* kann als Einladung dienen, sich intensiver mit der Problematik der Armut, der Unterdrückung, der Ungerechtigkeit, der mangelnden Integration, der Migration und der sozialen Spannungen zu beschäftigen, vor der die Augen nicht verschlossen werden dürfen und zu deren Lösung alle gesellschaftlichen Segmente aufgerufen sind, vor allem aber die Kirche als Anwältin aller Notleidenden: «Jeder Mensch ist auf Grund des Geheimnisses vom fleischgewordenen Wort Gottes der mütterlichen Sorge der Kirche anvertraut. Darum muss jede Bedrohung der Würde und des Lebens des Menschen eine Reaktion im Herzen der Kirche auslösen, sie muss sie im Zentrum

ihres Glaubens an die erlösende Menschwerdung des Gottessohnes treffen, sie muss sie mit einbeziehen in ihren Auftrag, in der ganzen Welt und allen Geschöpfen das Evangelium vom Leben zu verkünden.»⁴

ANMERKUNGEN

¹ BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est*: «Der Liebesdienst ist für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst» (Nr. 25).

² FRANZISKUS, *Geleitwort*, in: Gerhard Ludwig Kardinal MÜLLER, *Armut. Die Herausforderung für den Glauben. Mit einem Geleitwort von Papst Franziskus*, München 2014, 10f.

³ Instruktion *Libertatis nuntius*, 6. August 1984; Instruktion *Libertatis conscientia*, 22. März 1986.

⁴ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Evangelium vitae*, Nr. 3.

ANNETTE SCHLEINZER · MAGDEBURG

«ARMUT ZU LEBEN IST EINE ECHTE KIRCHLICHE AUFGABE»

Anregungen aus der Begegnung mit Madeleine Delbr el (1904–1964)

«Um das Evangelium zu verkünden, muss man selbst arm werden. Nicht eine arme Welt ist das Hindernis für die Ausbreitung des Evangeliums, sondern die reichen Bezirke der Kirche.»¹ Als Madeleine Delbr el diesen Satz im Jahr 1951 schrieb, lebte sie schon fast zwanzig Jahre in Ivry, einer kommunistisch regierten Arbeiterstadt in der Pariser Banlieue. Zusammen mit ein paar Gef ahrtnen versuchte sie dort, «Christus lebendig werden zu lassen mitten in einer Welt, in der er unbekannt ist.»²

Von ihrer Herkunft her war das alles andere als naheliegend. Aus bürgerlichem Hause stammend, war sie in ihrer Jugend eine überzeugte Atheistin. Eine künstlerische oder auch philosophische Karriere schien vorgezeichnet zu sein. Doch eine tiefe Lebenskrise leitete die Wende ein: «Ich habe geglaubt, dass Gott mich gefunden hat»³ – so beschreibt sie, was ihr widerfahren ist. Immer wieder spricht sie von einem «Übergang vom Tod zum Leben», von einem «unerhörten Glück», das sie fortan mit anderen teilen wollte.

Nachdem sie sich zur Sozialarbeiterin hatte ausbilden lassen, kam sie 1933 mit zwei Gef ahrtnen nach Ivry, der Hochburg des französischen Kommunismus. Dort wurde sie mit einem Ausmaß von Armut konfrontiert, das alles überstieg, was sie sich vorstellen konnte: «Die Ungleichheit der Lebensbedingungen, das Arbeiterleben jener Zeit – vor 1936 – best urzten mich.»⁴ Es gab nur geringen Lohn für eine oft gesundheitsschädigende Arbeit, keine Sozialversicherungen, keine Ferien und miserable Wohnverhältnisse. Und andererseits schienen die Christen vor Ort «an die Fakten, die mich best urzten, völlig gewöhnt zu sein. Die drei Fabriken, die die geringsten Löhne zahlten, hatten als Arbeitgeber und Besitzer ortsansässige Katholiken. In Ivry und Umgebung bauten die «christlichen» Fabriken die Kirchen...»⁵

ANNETTE SCHLEINZER, geb. 1955, promovierte 1993 über Madeleine Delbr el und ist Theologische Referentin des Bischofs von Magdeburg.

Die Wahrnehmung dieses Elends, die Gleichgültigkeit der traditionellen christlichen Gemeinden und auf der anderen Seite die Großherzigkeit der Kommunisten in ihrem Kampf für die Armen lösten in ihr einen lebenslangen Prozess der Suche aus.

Nach ihrer Bekehrung hatte sie mehr und mehr ihre Berufung darin erkannt, mitten in der Welt «das Evangelium in seiner Fülle»⁶ zu leben. In einer kleinen Laiengemeinschaft von Frauen wollte sie deshalb «Armut, Gehorsam, Ehelosigkeit und Demut mit so viel Entschiedenheit wie möglich verwirklichen.»⁷ Die Seligpreisungen der Bergpredigt bildeten dabei «den ersten Umriss» ihres Lebensweges.⁸

Diese Grundentscheidung für das Evangelium musste sich nun in einem Milieu bewähren, das Madeleine Delbr el und ihren Gefährtinnen größtenteils unbekannt war.

Das Milieu, aus dem ich kam, war viel zu skeptisch, als dass Politik und Glaube darin eine große Rolle hatzen spielen können. Ich begegnete weder dem «Proletariat» – ich kannte es nicht – noch dem Marxismus – ich kannte ihn noch viel weniger. Man hatte mir gesagt, die Leute in Ivry seien ungläubig und arm. Das Elend des Atheismus kannte ich aus eigener Erfahrung, die Armut hatte ich durch das Evangelium entdeckt. Wenn meine Begegnung mit dem Marxismus auch eine dauernde sein sollte – ausgesucht hatte ich sie mir nicht.⁹

Was bedeutete es dann unter diesen Bedingungen, den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden? Welche Konsequenzen ergaben sich daraus, dass Christus die Armen selig gepriesen hat? Und was bedeutete es vom Evangelium her, arm zu sein, weil Christus selbst arm war?¹⁰

Madeleine Delbr el war zu ihrer Zeit in Frankreich nicht die einzige, die sich solche Fragen stellte. In den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts waren es z.B. die Arbeiterpriester, die in die Fabriken gingen, um das Leben der Menschen zu teilen, denen Glaube und Kirche fremd geworden war. Doch auf diese und andere Pioniere der Arbeitermission bte sie «einen entscheidenden Einfluss» aus, indem sie ihnen «den Sinn für die Armen, für ein Leben in Gemeinschaft und für das Evangelium vermittelte».¹¹

Als die ersten Arbeiterpriester aufbrachen, lebte sie schon zehn Jahre in Ivry. Längst hatte sie sich mit dem Marxismus auseinandergesetzt. Aus eigener Erfahrung wusste sie, welche Faszination er auf diejenigen ausüben konnte, die aus christlicher Überzeugung «an die Ränder gehen» wollten. Denn «fast immer war es die Sorge um eine konkrete Treue zu den im Evangelium seliggepriesenen Armen und zur Armut, die Christen in das proletarische Milieu geführt hat. Die Armut hat sie angezogen».¹²

Sie wusste, wie leicht es dann aber dazu kommen konnte, in den Marxisten aufgrund ihrer Großmut und ihrer Selbstlosigkeit die «Prototypen und Lehrmeister» einer zukünftigen gerechten Gesellschaft zu sehen. «Um dem



zu widerstehen, braucht es vor allem einen unablässig genährten Glauben, einen über die marxistische Lehre offen und ehrlich aufgeklärten Verstand und schließlich eine Ascese des Herzens, auf die man nicht genügend Gewicht legt. Ohne eine solche Ascese wird es unmöglich sein, sich den kritischen Sinn zu wahren, um nicht nur bei unserer eigenen Linie des Handelns zu bleiben, sondern auch hellichtig zu sein für die Verknöcherungen und die Schwachstellen, die es im Marxismus selbst gibt». So kann dann «auf den geistigen Straßenkreuzungen, auf denen wir leben, [...] eine Anzahl von Punkten beachtet werden».¹³

1. «Man schreit in der Nacht, wie könnten wir schlafen?»

Ein erster dieser Punkte war für Madeleine Delbrêl fraglos klar: «Christen haben mitten in der Welt zu leben». Denn «wer Gott umarmt, findet in seinen Armen die Welt; wer das Gewicht Gottes in seinem Herzen empfängt, empfängt auch das Gewicht der Welt».¹⁴ Und zugleich gilt: Das Evangelium mitten in dieser Welt zu verkünden, ist keine zusätzliche Beauftragung für einige hauptamtlich Tätige. Es ist vielmehr die «normale Auswirkung eines normalen Lebens» und gilt somit für alle getauften Christen.¹⁵

Evangelisierung ist aber nur möglich – davon war Madeleine Delbrêl überzeugt – wenn man den Menschen wirklich nahe ist; wenn man die Milieus kennt, in denen die Menschen leben; wenn man vor allem bereit ist, aus sich herauszugehen und sich vom Schicksal anderer anrühren zu lassen:

Ein Wir-Selbst, dem wir eines Tages die Anweisung geben, in die Gesellschaft einzutauchen, als sähe sie sie zum ersten Mal, als sähe es zum ersten Mal eine Straße und ihre Passanten, die Pariser Quartiere, die Metro um sieben Uhr abends, die Aufzüge und Rolltreppen, Kinder, die alles haben und Kinder, die nichts haben.

Wenn wir aus einer solchen neugewagten Begegnung mit der sozialen Maschinerie beruhigt und befriedigt herauskommen, so mögen wir unser Leben fortsetzen, wie wir es begonnen haben.

Wenn sie uns unruhig und beschämt zurücklässt, dann sollten wir den Mut haben zu ermessen, was unser Leben, das unzähligen anderen gleicht, an passiver Mitwirkung zur chronischen Gewaltsamkeit beiträgt, an der die Menschheit leidet, und in dieser Menschheit Millionen von Wesen, die uns gleich sind. Vielleicht wird dann die soziale Zelle, für die wir verantwortlich sind, heilbar werden.¹⁶

Sich in diesem Sinne auf das Leben anderer einzulassen, hieß damals – vor allem in den Pariser Vorstädten – sich mit dem Elend Unzähliger auseinanderzusetzen. Es hieß, auf «einen neuen Schrei unter den alten Schreien der



Menschen»¹⁷ zu hören. Für Madeleine Delbr el stand deshalb fest: Missionare können «in allen Lebensbedingungen des proletarischen Milieus niemals das wirtschaftliche Elend so, wie es ist, für ihre Brüder und Schwestern hinnehmen; sie versuchen, es durch konkrete mitmenschliche Hilfe bis hin zu Strukturreformen zu lindern».¹⁸

So sah sich Madeleine Delbr el ihr Leben lang auf der Seite der Armen und Benachteiligten. Das spiegelte sich z.B. im Lebensstil ihrer kleinen Gemeinschaft wider: sie und ihre Gefährtinnen lebten in einfachen Mietwohnungen, die der Stadt gehörten. Das, was sie durch ihre Berufe an Geld verdienten, glichen sie mit dem durchschnittlichen Gehalt ihrer Nachbarn ab und gaben alles weg, was darüber lag.

Es spiegelte sich aber auch in ihrer Arbeit wider. Als Sozialarbeiterin kämpfte Madeleine Delbr el Seite an Seite mit den lokalen Verantwortlichen der Kommunistischen Partei für gerechtere Lebensbedingungen der Menschen in ihrer Umgebung – und dies so selbstverständlich, dass sie einigen Christen in ihrer Pfarrei als «zu links» erschien. Darüber hinaus meldete sie sich immer wieder öffentlich zu Wort, wenn sie den Eindruck hatte, dass Menschen politisch verfolgt oder zu Unrecht verurteilt wurden.

2. «Armut bedeutet nicht nur wirtschaftliche Armut»

Im täglichen Kontakt mit den Menschen wurde ihr dabei bewusst, dass Armut ganz viele Gesichter hat; sie lässt sich nicht auf die materielle Ebene beschränken – auch nicht im Arbeitermilieu. Denn auch dort ist die Armut nicht bloß eine wirtschaftliche.

Man empört sich zu Recht, dass sich für Millionen von Menschen ihre Aktivität auf automatische Handgriffe beschränkt. Man sieht darin eine Amputation. Ich denke, es gibt eine vergleichbare Amputation in Millionen von menschlichen Geistern, die darauf «beschränkt» sind, immer die gleichen St ckchen Wahrheit zu erkennen, die auf eine unglaublich verengte Wirklichkeit begrenzt sind. Man empört sich ebenfalls zu Recht über zu niedrige Löhne, die dazu führen, dass diese Millionen von Menschen weder genügend zu essen noch Zugang zur Bildung haben. Man empört sich über das degenerierte oder pathologische Seelenleben, das die Folge dieser Unterernährung des Leibes und der praktischen Intelligenz ist. Ich denke aber, dass es auch auf der Ebene des Geistes Krankheiten, Störungen und Missbildungen gibt, die genauso skandalös sind und die durch einen Hunger des Geistes ausgelöst werden, dem man die Nahrung vorenthält, die er eigentlich bräuchte...

Ich denke, dass gewisse Christen eine tiefe innere Revolution durchmachen mussten, damit die Liebe ihnen den kollektiven Liebesmangel aufzeigen konnte, an dem die «Hungernden», die «Weinenden», die «Heimatlosen» usw. leiden – all diejenigen, für die unser Herz nicht geschlagen hat, das Christus uns doch gege-

ben hat, um sie zu lieben. Aber ich denke, es braucht eine analoge Revolution, damit uns der Glaube «die Finsternis» derer zeige, die «darin sitzen» und in die hinein wir den Geist nicht tragen, den Christus uns ebenfalls hinterlassen hat, um ihn zu leben.

Wir müssen uns der Invasion der «verkürzten Wahrheiten» bewusst werden, die die Augen unserer Brüder und Schwestern und auch unsere Augen übersättigen...

Ich will nicht sagen, dieser Kampf gegen das geistige Elend sei das *Wesentliche* der missionarischen Aufgabe. Aber wenn das wirtschaftliche Elend des Proletariats auf die Daseinsberechtigung, das Ziel und die Formen der Mission einwirkt, dann müsste auch das geistige Elend in ihr seinen Widerhall finden.¹⁹

3. «Den Armen die Frohe Botschaft verkünden»: Unterscheidung der Geister

Die Herausforderung, die in diesem «Elend des Geistes» liegt, gewann im Lauf der Jahre für Madeleine Delbrêl immer mehr an Bedeutung. Mit dafür auslösend waren die Konflikte, die sich im Zusammenhang mit den Arbeiterpriestern allmählich abzeichneten und die schließlich 1959 zum Verbot dieses missionarischen Experimentes führten. Der Kommunismus erschien vielen Christen immer mehr als eine große Gefahr für den Glauben. Deshalb häuften sich nach dem Kommunismusdekret des Heiligen Offiziums vom Juli 1949 die Denunzierungen im Vatikan gegen diejenigen, die sich in der Arbeitermission engagierten. Madeleine Delbrêl litt selbst an den Folgen einer solchen Verdächtigung: wegen ihrer Nähe zu den Kommunisten wurde ihr von ihrem Ortspfarrer eine zeitlang sogar die Kommunion verweigert.

Aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen hat Madeleine Delbrêl leidenschaftlich darum geworben, die Arbeitermission auf keinen Fall aufzugeben. Dafür wandte sie sich in Briefen an verschiedene Bischöfe, dafür veröffentlichte sie ihre zahlreichen Vorträge in einem Buch, das 1957 unter dem Titel «Ville marxiste, terre de mission» erschienen ist.

Eindringlich machte sie aber auch darauf aufmerksam, wie sehr dieses Apostolat der Unterscheidung der Geister bedarf. Noch kurz vor ihrem Tod bekannte sie in einem Vortrag vor Studenten: «Ich erinnere daran, dass ich eine Neubekehrte war: ich war von Gott überwältigt worden und bin es noch. Es war und blieb mir unmöglich, in die eine Schale der Waage Gott, in die andere alle Güter dieser Welt zu legen, mögen es die meinen oder die der ganzen Menschheit sein».²⁰

Von ihrer eigenen Lebensgeschichte her wusste sie, dass das Fehlen Gottes schlimmer und entwürdigender sein kann als alles wirtschaftliche Elend. Sie konnte deshalb nicht zulassen, dass Menschen ihrer tiefsten Hoffnung beraubt werden, indem die Verkündigung des Glaubens auf ein humanistisches Konzept reduziert wird. Darin lag für Madeleine Delbrêl aber eine

mögliche Gefährdung der Arbeitermission. Unmerklich kann das Evangelium mit der marxistischen Sendung verschmelzen, kann der Kampf für eine bessere Gesellschaft dem Reich Gottes vorgezogen und das menschliche Glück mit dem Heil verwechselt werden. Doch

die Welt retten heißt nicht, ihr das Glück zu verleihen. Es heißt, ihr den Sinn eines Leidens zu vermitteln und eine Freude, «die niemand ihr nehmen kann». Wenn wir gegen alle Formen von Elend und Unglück zu kämpfen haben, die Christus so ernst genommen hat, dass er uns am Jüngsten Tag nach der geleisteten Hilfe richtet, müssen wir uns dennoch darauf besinnen, dass jenseits dieser Misere das ewige Leben auf dem Spiel steht und nicht ein zweites, irdisches Paradies.²¹

Das hat nun unmittelbare Auswirkungen auf die Verkündigung des Evangeliums. Seine Adressaten sind die Armen. Um ihretwillen ist Christus selbst arm geworden, ohne dafür zu sorgen, dass es einmal eine Gesellschaft geben wird, in der die Armut aufgehoben ist: «Denn die Armen habt ihr immer unter euch» (Mt 26, 11).

Den Armen die Frohe Botschaft verkünden heißt nicht, sie bereichern oder meinen, man könne die Botschaft nur verkünden, wenn eine Bereicherung vorausgeht. Das läuft der ganzen Geschichte Christi in der Welt zuwider. Nie ist das Evangelium infolge von Armut oder Elend abgewiesen worden, seit den Sklaven Roms, den Hafenarbeitern Korinths bis zu den Lagern in Deutschland.²²

Im Gegenteil: «Wo immer seit Pfingsten die Kirche eingepflanzt wurde, ist dies bei Armen geschehen.»²³

Madeleine Delbr el war sich dessen bewusst, wie missverständlich solche Sätze sein konnten, und auf welche Gratwanderung sie sich damit begab. Denn, wie Gustavo Gutiérrez einmal gesagt hat, «man kann den Armen nicht sagen, dass Gott sie liebt, und sie gleichzeitig verhungern lassen».²⁴ Genau das wurde ihr dann tatsächlich auch vorgeworfen, und zwar ausgerechnet von einem ihrer engsten Freunde: Venise Gosnat, dem damaligen stellvertretenden Bürgermeister von Ivry, einem überzeugten Marxisten. «Sie möchten aufschreien gegen «das, was Unrecht, Krieg und Hass unter den Menschen anrichtet», so schreibt er ihr, «aber weiter wollen Sie nicht gehen. Die Umgestaltung der Welt, das heißt die Unterdrückung der tiefsten Ursachen für diesen Zustand interessiert Sie nicht».²⁵ Madeleine Delbr els leidenschaftliche Antwort folgte unmittelbar:

Es ist die Schriftstellerin in mir, [...] die schlecht ausgedrückt hat, was Madeleine dachte! Madeleine ersehnt mit allem, was in ihr ist, die «Umgestaltung der Gesellschaft». Wie könnte sie die Menschen ohne Heuchelei lieben, wenn sie diese Umgestaltung nicht zutiefst wollte? [...] Aber was ich nicht akzeptieren und für andere nicht wollen kann, ist, dass mit der Lehre, der Praxis und mit dem System dieser gesellschaftlichen Umgestaltung ein politisches Dogma verbunden ist, das



eigentlich kein politisches, sondern auf seine Weise ein religiöses Dogma ist: die Gewissheit, dass Gott nicht existiert.²⁶

Madeleine Delbr el engagierte sich selbst viel zu sehr im Kampf für gerechtere Strukturen, als dass man ihr tatsächlich vorwerfen konnte, sich nur für das «Jenseits» zu interessieren. Sie wehrte sich aber mit Entschiedenheit gegen eine Ideologie, die die Armen für ihre eigenen Interessen oder politischen Ziele missbraucht. Und zugleich war es ihr ein Herzensanliegen, sich über alle konkrete Hilfe hinaus jedem und jeder Einzelnen so zuzuwenden, dass sie sich als Personen wahrgenommen und wertgeschätzt fühlen konnten. In einer solchen Begegnung von Mensch zu Mensch verleibt sich etwas von der Liebe Jesu Christi für jeden und jede – davon war Madeleine Delbr el zutiefst überzeugt. Damit kann in denen, die Christus nicht kennen, eine «Seelenschicht» angerührt werden, die ihnen ihre Würde und ihre eigentliche Bestimmung als Söhne und Töchter Gottes bewusst macht.

Die Herzengüte, die von Christus herkommt, von ihm geschenkt wurde, ist für das Herz eines gläubigen Menschen eine Vorahnung Gottes selber.

Für ein ungläubiges Herz hat es den unbekanntesten Geschmack Gottes und macht es f uhlsam auf die Begegnung mit ihm hin. Sie ist für ihn etwas Ungewohntes und steht in Verbindung mit dem absolut Ungewohnten, das Gott für ihn ist. Sie weckt und befragt die dämmernden Kräfte seines Herzens, Kräfte, die ihm unbekannt sind, deren lebendige Wirklichkeit er aber zugeben muss. Sie verbündet sich mit dem, was im Herzen eines Ungläubigen sowohl das Einsamste ist wie auch das am meisten Geeignete, sich ganz im Innern zu Gott als einer Möglichkeit hinzuwenden.²⁷

Den Armen die Frohe Botschaft verkünden: das bedeutet dann, sich aus der Liebe zu Gott heraus an ihre Seite zu stellen, sie kennenzulernen, auf sie zu hören, um daraus zu erkennen, was sowohl ihrem leib-seelischen als auch ihrem geistlichen Wohl dient. Von Gott her kann es keine Spaltung dieser Ebenen geben: immer geht es um den ganzen Menschen.

Kann man allen Ernstes und mit wirklicher Hoffnung auf Erlösung der Welt hoffen, ohne leidenschaftlichen Herzens das Unrecht in der Welt und seine Folgen enden sehen zu wollen, selbst wenn nicht alles Böse darauf zurückzuführen ist? Kann man ehrlich Erlösung erhoffen, ohne zu wünschen, dass auch die Folgen jener Sünden aufhören, die man Egoismus, Rechtsbruch, Repression nennt? Müssen nicht auch wir, wenn die Kommunisten im Namen von alledem Revolutionen machen, unsererseits dem Leiden und den Sünden der anderen gegenüber Stellung beziehen?

Wenn wir weinen mit denen, die um ein Kind weinen, das gestorben ist und nicht hätte zu sterben brauchen; um einen verkrüppelten Menschen, der es nicht hätte sein müssen; um einen Gefangenen, der zwanzig Jahre im Gefängnis saß, obwohl es nicht nötig gewesen wäre: dann werden wir vielleicht die Hoffnung erlernen, in einem Herzen, das in dieser Hoffnung dem Herzen Jesu Christi gleicht.²⁸



4. «Die konkrete und evangeliumsgemäße Armut: eine Forderung unserer Zeit»

Das ist für Madeleine Delbr el die Weise, wie Jesus Christus sich den Armen zugewandt hat. Sie wird zum Auftrag derer, die seiner Spur folgen wollen, zum Auftrag jedes kirchlichen Handelns. Und deshalb gilt: «Die konkrete und evangeliumsgem ae Armut scheint in Hinblick auf die Kirche eine Forderung unserer Zeit zu sein. Wir müssten das Bewusstsein dafür entwickeln, dass Armut zu leben eine echte kirchliche Aufgabe ist.» Und dies auch deshalb, weil «der Reichtum derer, die das Evangelium verkünden müssen, [...] dessen Ausbreitung verhindern kann, die «reichen Christen», auf welche Art immer sie es auch seien.»²⁹

Damit ist aber auch klar: Weder Armut noch Reichtum lassen sich allein durch ökonomische oder soziale Kategorien bestimmen. Um der Armen willen selbst arm zu werden, heißt nicht, «das Leben eines Arbeiters, eines Bauern oder eines Landstreichers annehmen»³⁰, um ihnen möglichst gleich zu werden. Es ist vielmehr eine «Armut ohne Etikett»³¹. Sie ist «nicht an ein niedriges Gehalt gebunden; sie ist der Zustand eines Menschen, der nicht behält, und zwar wegen der Bedürftigkeit der anderen nicht behält. Die Armut des Evangeliums ist nicht die einer bestimmten Schicht oder eines Berufes, sie ist jenseits davon».³²

Und deshalb verurteilt Christus es auch nicht,

dass jemand Geld verdient, sondern dass er oder sie es behält. Genauer: Er sagt nicht: Nehmt kein Geld an, sondern: Gebt es weg.

Bei denen, die zu allen Räten seines Evangeliums berufen sind, ist er nicht gegen das Geld, «das kommt», sondern gegen das Geld, «das bleibt», gegen die bleibenden Güter.

Dieses Geld, diese Güter, die man immerfort weggeben muss, sollen nicht um des Weggebens willen «verschwinden», sondern um des Wohles der Armen willen.

Es geht nicht darum, um der persönlichen Vollkommenheit willen arm zu sein, sondern darum, dem Nächsten das Leben zu erleichtern.³³

Madeleine Delbr el widerstand auch hier der Gefahr einer Ideologisierung. Sie wusste, dass die evangelischen Räte – und darin eben auch die Armut – auf subtile Weise zu einem «Besitz» werden können, indem sie im Dienst der «persönlichen Heiligung» stehen. Deshalb gehört zu einer evangeliumsgemaen Armut vor allem auch der Verzicht auf Macht.

Bei der Armut geht es natürlich auch um Geld, aber nicht nur darum: seine Bedeutung wird oft so hochgespielt, sowohl beim Geldausgeben als auch beim Geldverdienen. Es geht vielmehr um den Verzicht auf Macht. Macht, von der man sich trennen kann; Macht, die wir besitzen, aber auch die Macht, die uns besitzt, weil wir an ihr «festgehalten» haben: ein Beruf, eine Fähigkeit, ein Gesicht, ein Nervensystem; schließlich unsere Macht, die wir selber waren: unsere



Sicherheiten, unser «Wert», ob angeboren oder erworben: All das wird uns nun unerbittlich oder unerwartet entzogen.³⁴

Diese grundsätzliche Voraussetzung dafür, um des Evangeliums willen arm zu werden, erhielt bei Madeleine Delbrêl und ihren Gefährtinnen noch einmal eine eigene Färbung, in der sich das persönliche Charisma ihrer Gemeinschaft widerspiegelt:

Es scheint uns, dass diese Lebensweise damit beauftragt ist, in der Kirche ganz drastisch eine Ungesicherheit zu verwirklichen, wie es sich Familien oder gewisse geistliche Gemeinschaften nicht freiwillig leisten können.

Die Grundlage dieser Ungesicherheit ist ein Mangel an Kenntnis.

Sein irdisches Geschick nicht kennen. Kein Kapital besitzen, das das morgige Brot zu sichern scheint. In Häusern wohnen, in denen einem dauernd gekündigt werden kann. Keinen Vorschuss haben. Einen Lebensstil annehmen, der sich immer wieder verändern kann, weil er verbunden ist mit dem, was zum Anziehen, zum Wohnen und zum Essen erschwänglich ist. Damit auch auf Traditionen und Erkennungsmarken verzichten.

Sein geistliches Geschick nicht kennen. Sich der Ungesicherheit des Wesentlichen überlassen. Das Wesentliche ist wie die Seele: es hat veränderliche und vergängliche Elemente, die man immer wieder mit ihm verwechselt. Seine Armut hat kein Gesicht. Sie ist flüchtig. Ihr einen «Stil» zu geben, würde bedeuten, sie zu verleugnen.

Wenn man einzig und allein das Wesentliche will – die Suche nach Christus – dann schmelzen einem die Definitionen und Systeme, die Routenplaner und die Ziele zusammen.

Man kann sich dann an keine gute Beschreibung seiner selbst klammern, muss akzeptieren, dass man morgen als unbekannt gilt.³⁵

In alldem lag für Madeleine Delbrêl aber nichts Düsteres oder Freudloses. Da Armut für sie kein Selbstzweck war, wurden in ihrer Gemeinschaft immer wieder Feste gefeiert, zu denen auch Nachbarn und Freunde eingeladen waren. Sie genoss es, in einem Café oder in einer Kneipe zu sitzen, Gauloises zu rauchen und Rotwein zu trinken. So lässt sie ihren «kleinen Mönch» – diesen lebenswürdigen «Alltagschristen» – einmal sagen: «Der vollkommen Gleichmütige trinkt lieber alles, was man ihm anbietet, als dass er selbst wählt, worauf er verzichten will. *Als man dem kleinen Mönch Musikateller einschenkte*».³⁶

Armut war für sie letztlich nichts anderes als eine Weise, den Lebensstil und die Gesinnung Jesu zu teilen. Deshalb wünschte sie sich für ihre Gemeinschaft «in erster Linie die Armut, die uns der Herr selbst zeigt: den Mangel an Macht, den Mangel an Ansehen; die Armut der kleinen Leute, die Niedrigkeit der Armen».³⁷ Damit hat sie – unter den Bedingungen ihrer Zeit – einer «armen Kirche für die Armen»³⁸ ihr ganz persönliches Gepräge gegeben.



Zwei kleine Geschichten mögen zeigen, wie sehr dies von den Menschen vor Ort wahrgenommen und verstanden wird. Sie verehren nämlich Madeleine Delbr el inzwischen längst als «Heilige der Armen»:

Im Lauf der Jahre ist in Ivry eine neue Gemeinde entstanden, die vor allem aus Einwanderern aus südeuropäischen katholischen Ländern besteht. Für sie ist eine Kirche gebaut worden, die der heiligen Therese von Lisieux gewidmet ist. Nach und nach ist sie vom Volk Gottes in eine Kirche «umgewandelt» worden, in denen neben Therese auch Madeleine Delbr el verehrt wird. Die Kirchenfenster wurden in Anlehnung an Gedanken aus dem «kleinen Mönch» gestaltet; das Taufbecken stammt aus dem Haus der Gemeinschaft von Madeleine Delbr el, der Kreuzweg aus Steinen, die dort im Garten gefunden wurden, und in der Sakramentskapelle steht neben einem Portrait der heiligen Therese ein ebenso großes Portrait von Madeleine Delbr el.

Und ein zweites: Der heutige Bürgermeister von Ivry, ein Enkel von Venise Gosnat und wie dieser ein überzeugter Marxist, sagte vor ein paar Jahren einmal in einem Interview: «Wenn die Kirche jemanden wie Madeleine Delbr el selig sprechen würde, dann würde ich katholisch werden. Zu so einer Kirche möchte ich auch gehören!»

ANMERKUNGEN

- ¹ Madeleine DELBR EL, *Wir Nachbarn der Kommunisten*, Einsiedeln 1975, 97. Im Folgenden: NK.
- ² Ebd., 25.
- ³ Madeleine DELBR EL, *Deine Augen in unseren Augen, Die Mystik der Leute von der Straße*, hg. von Annette SCHLEINZER, München ²2015, 36. Im Folgenden: Deine Augen.
- ⁴ NK 263.
- ⁵ NK 263.
- ⁶ Deine Augen 133.
- ⁷ Ebd., 133.
- ⁸ Madeleine DELBR EL, *Gebet in einem weltlichen Leben*, Einsiedeln ³1979, 39.
- ⁹ Madeleine DELBR EL, *Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott*, Einsiedeln – Freiburg ²2000, 48. Im Folgenden: AdC.
- ¹⁰ Vgl. Madeleine DELBR EL, *Frei für Gott. Über Laien-Gemeinschaften in der Welt*, Einsiedeln 1976, 16. Im Folgenden: FG.
- ¹¹ Daniel PERROT, *Brief an die Gruppe Madeleine Delbr els 1964* (Archiv Madeleine Delbr el).
- ¹² AdC 82.
- ¹³ Deine Augen 209; NK 96.
- ¹⁴ NK 96; Deine Augen 185.
- ¹⁵ Deine Augen 181.
- ¹⁶ Ebd., 155.
- ¹⁷ Ebd., 158.
- ¹⁸ Vgl. NK 109.
- ¹⁹ Deine Augen 170f.
- ²⁰ NK 266.
- ²¹ NK 95f.
- ²² NK 97.
- ²³ AdC 180.
- ²⁴ Zit. bei Elmar KLINGER, *Armut und Befreiung: eine Herausforderung für den Vatikan*, in: <http://www.feinschwarz.net/armut-und-befreiung/> (abgerufen am 19.10.2015).
- ²⁵ Brief von V. GOSNAT vom 18.09.1957, in: AdC 21.
- ²⁶ Deine Augen 168.

²⁷ Ebd., 188.

²⁸ Ebd., 167.

²⁹ Ebd., 124; NK 97.

³⁰ FG 123f.

³¹ Deine Augen 151.

³² Madeleine DELBRÊL, *Gott einen Ort sichern, Texte – Gedichte – Gebete*, hg. von Annette SCHLEINZER, Kevelaer ²2010, 72.

³³ Deine Augen 123.

³⁴ DELBRÊL, *Gott einen Ort sichern* (s. Anm. 32), 72.

³⁵ Deine Augen 121f.

³⁶ *Der kleine Mönch. Ein geistliches Notizbüchlein*, Freiburg ⁹1991, 21. (Neuaufgabe 2005).

³⁷ Deine Augen 151.

³⁸ Vgl. Papst FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium*, 198.

HUBERT HÄNGGI · ZUG

ARMUT UND WELTVERZICHT IM HINDUISMUS

Wenn in unseren Breitengraden von Indien die Rede ist, tauchen bei sehr vielen Leuten Bilder von Armut und Elend auf. Tatsächlich gab es bis in unsere Zeit in Indien regelmäßig Hungersnöte. Der Kampf gegen die Armut stand so auch stets auf dem Programm politischer Parteien und Regierungen. Gewiss sind Erfolge zu verzeichnen. Doch leben noch immer sehr viele Menschen in Indien unter der Armutsgrenze. Heute werden genug Lebensmittel produziert. Doch es fehlt an Lagerhäusern und Transportmitteln, so dass Millionen von Tonnen Weizen verrotten. In letzter Zeit stand in Indien weniger die Armut im Fokus der Politik als vielmehr das überall wuchernde Krebsgeschwür der Korruption als Hauptursache der Armut.¹ Um erfolgreich gegen dieses Übel anzugehen, bräuchte Indien allerdings mehr nationale Geschlossenheit und Eintracht.

Es gilt zunächst, einige Begriffe zur Armut zu klären. Wir müssen selbstverständlich unterscheiden zwischen unfreiwilliger und freiwilliger Armut. Ebenso ist der Unterschied zwischen unfreiwilliger Armut und Elend, einer menschenunwürdigen Armut festzuhalten. In der unfreiwilligen Armut ist man in einer Situation von Armut, die man nicht ändern kann, obschon man sie eigentlich ändern möchte. Gewöhnlich meint man diese Art von Armut, wenn von Armut die Rede ist. Sie wird vom Hinduismus ebenso abgelehnt wie jene des Elends.

Es gibt jedoch im Hinduismus eine sehr starke Tradition, auf Dinge dieser Welt zu verzichten, um ein spirituelles Ziel besser verfolgen zu können. Diese Haltung ist im Kontext des Weltverzichts (*sannyāsa*) institutionalisiert worden. Auch ein Schlüsselbegriff des Hinduismus wie «*Māyā*», den man meistens mit «Illusion» übersetzt, mag dazu beigetragen haben, dass man den Hinduismus verdächtigte, die Welt nicht ganz ernst zu nehmen. Dagegen wehrte sich S. Radhakrishnan, der in Oxford lehrte und später Präsident Indiens wurde, zu recht. Denn «*Māyā*» ist zunächst ein durchaus positi-

HUBERT HÄNGGI SJ, geb. 1934, Jesuit seit 1954, promovierte in Indologie (Paris, Sorbonne) und lehrte Hinduismus in München und Innsbruck (bis 2014); regelmäßige Aufenthalte bei Hindumönchen in Nordindien; lebt in Bad Schönbrunn.

ver Begriff, der wie unser deutsches «messen» aus der Sanskritwurzel «mā-» kommt, was so viel wie «abmessen, gestalten, formen» heißt. Māyā ist die schöpferische Energie Gottes, die das Universum hervorbringt. Doch dieses sichtbare Universum ist nicht letzte Wirklichkeit. Unsere sichtbare Welt als letzte Wirklichkeit zu nehmen, das ist «Illusion». In diesem Sinn ist Māyā als Göttin auch die große Verführerin.²

Der Hinduismus wurde für wirtschaftliche Rückständigkeit und Armut verantwortlich gemacht. Historisch könnte Hinduismus aber ebenso gut mit Prosperität in Beziehung gebracht werden wie mit Armut.³ Schließlich sollten wir nicht vergessen, dass die Göttin «Lakṣmī», die Göttin des Reichtums und Gattin von Viṣṇu hoch verehrt wird und höchst populär ist. Zur Zeit des Unabhängigkeitskampfes von der britischen Herrschaft träumten Hindureformer davon, das ursprüngliche Indien wieder zum Leben zu erwecken. So meinte M.S. Golwalkar (1906–1973), «die indische Gesellschaft sei nicht nach westlichen Modellen zu reformieren, sondern müsse zu der Zeit der alten Ordnung zurückfinden, als es Unwissenheit, Armut, Unberührbarkeit und Unmoral nicht gab.»⁴ Um den Weltverzicht einordnen zu können, wollen wir die soziale Ordnung näher betrachten.

1. Drei Vierergruppen: varṇa-āśrama-dharma (Die Ordnung der Menschengruppen und Lebensstände)

Die vier Menschengruppen

Die Hindugesellschaft wird in vier Menschengruppen, den sogenannten vier Varṇa (Farben) je nach ihrer Beziehung zum vedischen Opfer hierarchisch geordnet. An der Spitze der Hierarchie stehen die Brahmanen (Priesterklasse), die über «Brahman», das Opferwissen verfügen. Sie sind es, welche die Opfer durchführen und müssen daher die rituell Reinsten sein. Sie stehen den drei andern Gruppen gegenüber. An zweiter Stelle befinden sich die Herrschenden (Kṣatriyas), Krieger, Fürsten und Könige. Sie sind es, welche die Opfer durchführen lassen. Auch sie sind zweifach Geborene (dvija) nämlich von den Eltern und durch die Riten. Sie haben Zugang zum Veda (Wissen) und lassen sich durch die Brahmanen beraten. Die dritte Gruppe bilden die Bauern und Handwerker (Vaiśyas). Auch sie sind zweifach Geborene und haben eine direkte Beziehung zum Opfer. Denn sie sind zuständig für die Opfergaben (z.B. Milch, Tiere, Früchte) und die Opfergeräte. Die vierte Menschengruppe schließlich, die Śūdras haben keine direkte Beziehung zum vedischen Opfer und sind nicht zweifach Geborene. Sie sind die Diener der drei andern Gruppen und haben so eine indirekte Beziehung zum Opfer. Diese vier Menschengruppen sind nach dem berühmten

Hymnus des R̥g-Veda (10,90) aus dem Opfer des Puruṣa (des Männlichen) hervorgegangen, wo es heißt: «Aus dem Mund entstand der Brahmane, der Krieger (kṣatriya) war das Produkt seiner Arme, die Schenkel wurden zum Vaiśya (Bauern und Handwerker) und seine Füße zum Diener (Śūdra)».

Jeder Varṇa hat sich in zahllose Kasten (Jāti) aufgegliedert. Die Kastenlosen, die früher Unberührbare genannt wurden, sind unrein, sie haben keinerlei Beziehung zum vedischen Opfer und gehören nicht zur Hindu-Gesellschaft. Wie zum Teil auch die Śūdras führen sie die unreinen Arbeiten aus (z.B. Beseitigung von Tierkadavern, Lederhandwerk usw.), so dass die Brahmanen die volle rituelle Reinheit bewahren können. Von besonderem Interesse war stets die Beziehung der Brahmanen und Herrschenden, der geistlichen und weltlichen Macht.

Die vier Ziele des Menschen (puruṣārtha)

Es gibt vier Ziele des Menschen, die jeder Mensch zu verfolgen und denen er nachzuleben hat, nämlich dharma, artha, kāma und mokṣa. *Dharma* kommt aus der Sanskritwurzel «dhṛ-», was so viel heißt wie «stützen, tragen, festhalten». Dharma umfasst all das, was nicht nur die menschliche Gesellschaft, sondern auch die «Drei Welten» (Erde, Himmel, Unterwelt) trägt, auf dem rechten Weg festhält, die Fortdauer der Ordnung garantiert. Dharma wird gewöhnlich übersetzt mit Gesetz, Pflicht, Religion. Man spricht z.B. vom Hindu-Dharma, der Religion der Hindus oder wie S. Radhkrishna sagen würde: der Hindu *Way of life*. Dharma bezeichnet die ganze sozial-kosmische Ordnung.

Artha (Ziel) umfasst alle materiellen Güter und sämtliche Mittel, die nötig sind, um sich diese Ziele und materiellen Reichtum zu verschaffen. *Kāma* bezeichnet alle Begierden, insbesondere auch die sexuelle Begierde und deren Befriedigung. Dharma, Artha, Kāma: jedes dieser Ziele ist allumfassend, muss jeweils die andern einschließen. Es darf jedenfalls keines auf Kosten der andern verwirklicht werden. Für Dharma, die sozial-kosmische Ordnung ist dies leicht einsichtig. Artha und Kāma sind zwar Dharma untergeordnet, besitzen jedoch ihre relative Autonomie. Der für die Herrschenden, Fürsten und Könige eigene Dharma besteht geradezu in der Verfolgung materieller Interessen. Denn die Herrschenden haben die Pflicht – es ist ihr eigener Dharma (svadharma) – dafür zu sorgen, dass es allen ihren Untergebenen gut geht, dass alle ein Maximum an Kāma erfüllen können. Sie können ihre Pflicht also nur erfüllen, wenn sie möglichst viele Reichtümer aufhäufen. Die Herrschenden haben insbesondere die Pflicht, für die nötigen Opfergaben aufzukommen. Ohne Wohlstand der Herrschenden könnte die Priesterschaft (Brahmanen) die für den Fortgang der Welt nötigen Op-

fer nicht durchführen. Die Brahmanen wären auch nicht mehr durch entsprechende Armeen geschützt usw., mit andern Worten: ohne genügenden Reichtum (Artha) der Herrscher bliebe auch Dharma auf der Strecke.

Auch Kāma ist ein alles umfassendes Ziel oder ein Grundwert. Denn die andern Ziele oder Werte werden ja erst durch Kāma überhaupt angestrebt. Würde Kāma aller nicht befriedigt, käme die ganze Ordnung ins Wanken.

Zu den drei innerweltlichen Zielen (Dharma, Artha, Kāma) kommt ein viertes Ziel des Menschen (puruṣārtha) hinzu, das als letztes und eigentliches Ziel den andern übergeordnet ist und irgendwie außerhalb steht: Mokṣa, die Befreiung, gemeint ist die Befreiung aus dem Kreislauf der Welt (saṃsāra) und der Wiedergeburten. Dharma, die sozial-kosmische Ordnung umfasst auch Mokṣa, die Befreiung aus dieser Ordnung. Denn der Weltverzichter (sannyāsin), der aus der menschlichen Kastengesellschaft aussteigt, wird als sogenannter vierter Lebensstand wieder in die Gesellschaftsordnung zurückgeholt und integriert.

Die vier Lebensstände (āśrama)

Bei den zweifach Geborenen haben sich vier Lebensstände (āśrama) herausgebildet: der Stand der Schüler (brahmacārin), der Haushalter (gṛhastha), der Waldbewohner (vanaprastha) und der Weltverzichter (sannyāsin).

Nach der Initiationsfeier (upanayana-Zeremonie), wo ein etwa achtjähriger Knabe durch den Ritus zum zweiten Mal geboren wird, tritt insbesondere der junge Brahmane in den Stand des Schülers ein. Der Brahmacārin geht zu einem Guru, um einen Einblick in den Veda zu gewinnen und um die Opferriten zu erlernen. Er praktiziert Brahman (=Veda) und lebt sexuell enthaltsam. Brahmacārin bekommt die Bedeutung «der Keuschheit verpflichtet» und heißt heute so viel wie ledig. Brahmacārin werden auch jene Weltverzichter genannt, die nach dem ersten Lebensstand direkt zum vierten wechseln. Normalerweise aber tritt ein Brahmacārin in den Ehestand ein, d.h. er wird Haushalter (Gṛhastha). Das ist der wichtigste Lebensstand, da die andern von ihm abhängen. Zudem sorgt er für Nachkommenschaft. Als Brahmane hält er durch die täglichen Opfer die Drei Welten in Gang. Er opfert an die Geister (bhūtas), an die Menschen, das heißt an Gäste (wenigstens ein Glas Wasser), an die Ahnen (Wasser und Nahrung), an die Götter (Holzstückchen mit ausgelassener Butter vermischt ins Opferfeuer) und an Brahman (den Veda) durch Rezitationen, Studium und Belehrung der heiligen Texte. Die Gattin ist übrigens so sehr indirekt an die Opfer gebunden, dass er diese als Witwer nicht mehr darbringen kann.

Hat der Haushalter (wie es heißt) «die Geburt eines Sohnes seines Sohnes gesehen», tritt er in den nächsten Lebensstand ein. Er wird Waldbewoh-

ner (Vānaprastha). Er zieht mit seiner Frau oder allein in den Wald, wo er noch immer das Opferfeuer unterhält. Zugleich übt er Bußwerke (tapas) aus. Dieser Stand wird nur als Übergang zum vierten Stand angesehen, dem des Weltverzichters (sannyāsin).

Selbstverständlich steht der Brahmane durch seine Kenntnis des Brahman, seine Verfügung über das vedische Wissen, dem Ziel oder Grundwert des Dharma am nächsten. Daher ist er auch in der privilegierten Stellung gegenüber der Befreiung (mokṣa). Der orthodoxe Weg des Sannyāsin ist praktisch nur dem Brahmanen offen. Wer als Weltverzichter aus der menschlichen Gesellschaft aussteigt und künftig keine Opfer mehr darbringt, wird ausgerechnet durch einen Ritus ein Sannyāsin. Er verbrennt nämlich die Opfergeräte im Opferfeuer und inhaliert den Rauch. Er verinnerlicht so das Opfer und bringt es geistig fortan nur seinem innersten Selbst (ātman = brahman) dar.

2. Der Weltverzicht

Die Entdeckung des Weltverzichts dürfen wir als *die* Entdeckung des Hinduismus bezeichnen. Wie kam es dazu? Wie überall suchten die Menschen auch in Indien seit jeher ein letztes, bleibendes Glück. In der alten vedischen Zeit suchten die Menschen dieses Glück durch entsprechende Opfertaten (karman) zu erreichen. Durch stets wiederholte, exakt ausgeführte Opfertaten wollten sie Raum und Zeit, die gesamte Weltordnung, das Ganze, Große (Brahman) geradezu konstruieren, um so Unsterblichkeit zu erlangen. Die Opfertat bekam ein solches Gewicht, dass selbst die Gottheiten, an welche die Opfer gerichtet waren, in den Hintergrund traten. Was zählte, war der korrekt ausgeführte Ritus.

Später, zur Zeit der Upanishaden am Ende des Veda (Vedānta), etwa 750–550 vor Chr., begannen sich die Weisen zu fragen: Können an sich endliche und vergängliche Opfertaten überhaupt das unendlich, ewig Bleibende erreichen? Sie kamen zum Schluss, der knapp in der Maitri Upanishad (I,2) steht: «Aus dem Gemachten kann das Ungemachte nicht hervorgehen.»

Dazu kommt, dass jede Opfertat immer zu einem bestimmten Zweck ausgeführt wird. Man möchte zum Beispiel eine gute Ernte erlangen oder einen Sohn empfangen usw. Die Opfertat ist mit einer Begierde behaftet. Überhaupt steckt in jedem Tun eine Begierde. Denn es ist unsere tägliche Erfahrung: Tun ist mühsam. Der Mensch würde nichts tun, wenn er damit nicht etwas bewirken könnte. Karman, das Tun, insbesondere die Opfertat, hat in diesem Kontext die Bedeutung von Verdienst bekommen.

An diesem Punkt wird die ganze Brüchigkeit aller Opferhandlungen und überhaupt jeder Tat offenbar. Das Tun kann zwar zu Erfolg und Reichtum

führen, ja sogar zu überirdischem Glück. Sind aber die durch gute Taten verdienten Freuden des Himmels (svarga) verkostet, kommt es zur Wiedergeburt, deren Qualität durch das aufgehäufte Karman, die Gesamtheit aller begangenen Taten, bestimmt wird. Nicht nur böse, auch gute Taten halten demnach im Kreislauf gefangen. Das Karman bindet und verstrickt in die Welt, in den unentrinnbaren Kreislauf. «Wie sich hier auf Erden das, was durch (Opfer)taten erreicht wurde (karmajita), erschöpft, so vergeht auch in der andern Welt das, was durch gute Werke verdient (punyajita) wurde» (Chāndogya Upanishad 8,1,5).

Die Suche nach einem Ausweg aus dem Kreislauf vergänglicher Welten ist zur großen Leidenschaft hinduistischer (und buddhistischer) Geistigkeit geworden. Um nicht weiter Karman aufzuhäufen, kann ich vom Tun ablassen, muss aber notgedrungen auf die Welt verzichten. Denn solange der Mensch in dieser Welt lebt, ist er ein Bündel von Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft, den Ahnen, den Göttern, usw. Wer sich auf den Weg der Befreiung von Wiedergeburten begibt, muss aus der menschlichen Gesellschaft aussteigen. Er nimmt Abschied von Familie und Kaste, wandert ohne festen Wohnsitz herum, lebt von Almosen und konzentriert sich einzig und allein auf das Bleibende, das Selbst (ātman). Die Entdeckung des Weltverzichts hat den Brahmanismus transformiert und zu dem gemacht, was wir Hinduismus nennen.

Fortan gibt es die Menschen, die in der Welt leben, und die Menschen, die auf die Welt verzichtet haben. Mit dem Fachausdruck ist es die Lebensweise des «pravṛttidharma» und jene des «nivṛttidharma», das heißt die Religion der Aktivität, des Tuns und der Opfertaten einerseits und andererseits die Religion des Nicht-Handelns, eben des Weltverzichtes. Im Mahābhārata (12,217,2–5) wird diese wichtige Unterscheidung knapp so beschrieben: «Der Seher Nārāyaṇa sagte: es gibt einen Dharma mit dem Charakter von «pravṛtti». Auf ihm basieren die Drei Welten, das Bewegliche und das Unbewegliche. Der Dharma mit dem Charakter von «nivṛtti» führt zum unmanifestierten, ewigen Brahman. Pravṛtti beinhaltet wiederholte Wiederkehr (ins Saṃsāra), Nivṛtti aber ist höchstes Ziel. Zu diesem höchsten Ziel geht der Muni (der schweigende Weltverzichter) ein, der auf Nivṛtti bedacht ist, wahre Erkenntnis sucht und stets Angenehmes und Unangenehmes als gleich betrachtet.»⁵

3. Der Weltverzichter

Die Tradition kennt verschiedene Bezeichnungen für den Weltverzichter. Neben Sannyāsin ist Tyāgin gebräuchlich. Der wesentliche Akt eines Opfers ist der Verzicht – tyāga – auf die Gabe. Der Haushalter, der die Opferga-

be dem Brahmanen übergibt, um das Opfer darbringen zu lassen, spricht dabei dieses Wort aus, identifiziert sich so mit der Opfergabe und bringt sich also selbst zum Opfer dar. Der Weltverzichter tut dies ein für alle Mal und wird daher neben Sannyāsin auch Tyāgin genannt. Er könnte auch als Bhikṣu, Bettler bezeichnet werden, da er sein Essen erbetteln muss. Bei den Hindus wurde aber dieser Ausdruck bald fallen gelassen, da sich die buddhistischen Mönche immer als Bhikṣu bezeichneten. Ein anderer Name für den Weltverzichter ist auch Parivrājaka, der Herumirrende, da er ja keinen festen Wohnsitz mehr hat. Im Yogin und Muni (der Schweigende) klingt beim Weltverzichter zugleich der Asket mit. Ganz allgemein gebräuchlich ist auch Sādhu, der Gute.

Wie viele Weltverzichter es heute gibt, dürfte niemand wissen. Es dürften einige Millionen sein. Jedenfalls ist ihr Einfluss auf die Hindus, die in der Welt leben keineswegs unbedeutend. Weltverzicht wird als das Ideal betrachtet. Ein Pilger sagte mir auf einer Wallfahrt: «Ich stieg den Berg hinan. Da erschien mir von oben her ein Licht. Erst als ich näher kam, merkte ich, das ist ja ein nackter Yogin» und er fügte noch hinzu: «Ja, das wär's. Doch leider erlauben es mir die Umstände nicht. Mir fehlt die Kraft dazu.» Wenn die Hindus regelmäßig einen Guru aufsuchen, dann kaum, um sich bei ihm Rat zu holen, sondern um ihn zu sehen, für den sogenannten Darśan (Sehen). Sie empfangen so vom Weltverzichter Kraft, ihr Leben in der Welt zu meistern.

Schon in der Brhadaranyaka Upanishad (2,4,1) eröffnet Yajñavalkya seiner Gattin Maitreyī, dass er von zuhause fortziehen werde und seinen ganzen Besitz zwischen den beiden Frauen aufteilen wolle. In der gleichen Upanishad wird festgehalten, dass jene, die den Ātman kennen, nicht mehr nach Nachkommenschaft, Besitz und himmlischen Freuden verlangen, sondern das Leben als Bettler (bhīkṣācārya) führen. Ausführlich wird der Weltverzicht in den Gesetzesbüchern behandelt. Allein das wichtige Gesetzbuch von Manu widmet diesem Thema 64 Verse. Wer nach Befreiung streben will, muss nach Manu (VI,35–38) zunächst die drei Schulden gegenüber den Weisen, den Ahnen und den Göttern begleichen, indem er den Veda studiert hat, Nachkommenschaft gezeugt und Opfer dargebracht hat. Um in den Stand des Sannyāsa einzutreten, soll er Prajāpati (dem Herrn der Geschöpfe) ein Opfer darbringen und seinen Besitz den Priestern übergeben.

Der Weltverzichter zieht in die Heimatlosigkeit. Nachdem er sein Haus verlassen hat, soll er also keine Wohnung mehr sein eigen nennen. Er soll umherwandern. Nur in der Regenzeit möge er an einem Ort verweilen. «Ein Sannyāsin soll immer ohne Gefährten allein unterwegs sein. Wenn zwei zusammen sind, bilden sie ein Paar, wenn drei beisammen sind ein Dorf und, wenn es mehr sind, eine Stadt. Wenn sie dies tun, handeln sie gegen ihren Dharma. Denn dann beginnen sie, Neuigkeiten über ihren Fürsten aus-

zutauschen und über die erhaltenen Almosen zu reden. Im engen Kontakt kommen Gefühle der Zuneigung, der Eifersucht und Bosheit auf. Schlechte Sannyāsis engagieren sich in mancherlei Dingen: sie erklären Texte für Geld, Ehren oder um Schüler anzuziehen. Es gibt nur vier lautere Tätigkeiten für einen Sannyāsi, nämlich Meditation, Reinheit, Betteln (bhīkṣā) und Alleinsein.»⁶

Der Sannyāsi soll kein Feuer anzünden, weder um Opfer darzubringen noch um zu kochen. Er sollte nur einmal am Tag sein Essen von mehreren Häusern erbetteln. Er soll sich nie satt essen, sondern nur so viel, um Leib und Seele zusammenzuhalten. Wenn er nichts erhält, soll er nicht traurig sein noch beglückt, wenn er viel empfängt. Besitzen soll er gar nichts außer abgetragene Kleider, Sandalen, den Wasserkrug, die Bettelschale, einen Wanderstab und ein Tuch, um das Wasser zu sieben. Andere Schriften sind der Meinung, der Weltverzichter sollte nur gerade seine Scham bedecken oder überhaupt ganz nackt gehen.⁷

Um Loslösung (vairāgya) einzuüben, sollte der Asket die Hinfälligkeit seines Körpers betrachten, der Krankheiten und Alter verfallen ist.⁸ Er soll weder begehren zu sterben noch zu leben, sondern «auf den Tod warten wie ein Knecht auf seinen Lohn.»⁹ Im indischen Epos des Mahābhārata (Anuśāsana 141,89) werden vier Gruppen von Sannyāsis unterschieden, von denen jene der Paranaḥṣa die strengste ist. Wer zu diesen Asketen gehört, muss immer unter einem Baum, in einer verlassenen Ruine oder auf einem Platz der Leichenverbrennung leben. Er ist dürftig bekleidet oder auch nackt. Er steht über dem Dharma und Adharma, über Wahr und Falsch. Für ihn ist ein Klumpen Erde oder Gold gleichwertig. Er kann von allen Menschen, auch rituell Unreinen, seine Nahrung erbetteln. Klostermaier zitiert aus der Paranaḥṣa Upanishad: «Der Pfad des Paranaḥṣa ist sehr schwierig. Wahrlich ein solcher ruht im immer reinen Brahman; er ist Brahman, das in den Veden verkündet wird [...] Nachdem er alle Verschlagenheit, Falschheit, Eifersucht, Arroganz, Schaustellung, Zuneigung und Abneigung, Freude und Sorge, Lust und Ärger, Eigensucht und Selbsttäuschung, Überheblichkeit, Neid und Egoismus aufgegeben hat, betrachtet er seinen Körper als Leichnam und hat die Körperidee gründlich beseitigt. Da er ewig frei ist von der Ursache des Zweifels und von falschem und unbegründetem Wissen, das Brahman realisierend, lebt er im Selbst mit dem Bewusstsein: «Ich selbst bin Er, ich bin Das, was immer ruhig, unveränderlich, ungeteilt, seiner selbst bewusst und selig ist!» [...] Der alle Begierden aufgegeben hat und seine höchste Ruhe in dem Einen findet und den Stab des Wissens hält, der ist der wahre Ekadaṇḍi (Ein-Stabträger). Die vier Himmelsrichtungen sind seine Kleidung, er wirft sich vor niemandem nieder, lobt niemanden – der Sannyāsi ist immer unabhängig [...]. Für ihn gibt es weder diese Welt der Erscheinungen noch eine jenseitige Welt, er sieht weder Zweiheit noch

Einheit. Er sieht weder Ich noch Du noch all dies. Der Sannyāsi hat kein Heim. Er soll kein Gold annehmen, keine Schüler haben. Er soll kein Geschenk annehmen. Wenn man ihn fragt, was denn dabei sei, soll er sagen: Ja, es ist schädlich.»¹⁰

In den Gesetzesbüchern wird ausgiebig diskutiert, wer überhaupt Sannyāsi werden kann. Nach den eher orthodoxen Schriften (wie z.B. Manu) stand Sannyāsa eigentlich nur den Brahmanen offen. Die beiden andern Varṇa der Zweifachgeborenen, d.h. die Herrschenden (kṣatriyas) sowie die Bauern und Handwerker (vaiśyas) werden bei einigen Autoren ebenfalls zum Sannyāsa zugelassen, ausgeschlossen sind jedoch die Śūdras. Berühmt ist eine Episode, die im Epos Rāmāyaṇa erzählt wird. Im Reich des Rāma stirbt der Sohn eines Brahmanen in jugendlichem Alter, was unter einem Herrscher wie Rāma nicht vorkommen sollte. Da berichtet man Rāma, dass ein Śūdra in seinem Reich Askese übe. Rāma überprüft den Fall persönlich. Er findet tatsächlich einen Śūdra, der im Wald strengste Bußwerke verrichtet, um Befreiung zu erlangen. Rāma enthauptet ihn auf der Stelle.¹¹

Im Lauf der Zeit entstanden jedoch so ungezählte, verschiedene Formen des Weltverzichts, dass dieser Weg heute allen Kasten und auch Frauen möglich ist. Diese Leute werden jedoch gewöhnlich nicht als Sannyāsis, sondern mit einem viel allgemeineren Ausdruck als Sādhu (der Gute) bezeichnet.

Die Gottheit des Sannyāsi ist Nārāyaṇa. Er ist die Yogi-Form von Viṣṇu, der am Ende eines göttlichen Tages alle Wesen in sich hineinnimmt und während der Weltnacht in sich bewahrt. Er ist der reine Yogi im Gegensatz zu Śiva, dem Großen Yogi, der sich in den Wäldern und auf Plätzen der Leichenverbrennung aufhält und über rein und unrein steht. Einige Yogis, die Śiva verehren, ahmen ihn nach, schmieren ihren Körper mit der Asche eines Kremationsplatzes ein, verwenden manchmal einen Menschenschädel als Trinkgefäß und berauschen sich mit Alkohol und Drogen.

Nicht wenige Weltverzichter, die nie von einem Guru initiiert wurden, haben sich selbst ein Mönchsgewand umgelegt und leben als Bettler. Je nach dem Saṃpradāya (Orden) tragen die Weltverzichter verschiedene, farbige Zeichen auf der Stirne und am Körper. Ein Saṃpradāya hat wenig mit unseren christlichen Orden zu tun. Zwar gehören alle Mitglieder zu einem bestimmten Āśrama (hier in der Bedeutung eines Klosters), das jedoch viele verlassen und ihr Leben lang nie mehr aufsuchen.

Nachwort

Mit dem Saṃpradāya der Rāmānandis bin ich eng verbunden. Diese Gemeinschaft geht auf Rāmāṇḍācārya (14. Jh.) zurück, der aus dem Süden die Rāmaverehrung des berühmten Theologen Rāmānuja (11. Jh.) nach Nordin-

dien brachte. Rāmānand gründete direkt am Ganges in Benares das Kloster Śrī Math. Die bekanntesten Mitglieder des Saṃpradāya sind zweifellos die beiden großen Dichter Kabir (direkter Schüler von Rāmānand) und Tulsidās (1543–1623). Der heutige Guru im Śrī Math ist Swāmi Rāmnareśācarya. Er gebietet überdies über vier weitere Āśrams in verschiedenen Städten Nordindiens. Gegenwärtig versucht er, riesige Summen für einen Rāma-Tempel aufzubringen, den er in Haridvar, dem großen Wallfahrtsort am Fuß des Himālaya, wo der Ganges in die Ebene hinaustritt, errichten möchte. Besonders mit dem Sādhu Rāmbihari Saran bin ich sehr befreundet und habe mit ihm in Nordindien ungezählte Āśrams besucht. Zu den Āśrams gehören meist große Ländereien. Ihre Bewohner leben aber recht bescheiden, insbesondere die einfachen Sadhus. Allerdings gibt es auch Ausnahmen. Einige Vorsteher verfügen über große Summen aus Spenden, vor allem wenn sie über einen Wallfahrtsort verfügen.

Während des Tsunami im indischen Ozean, der auch auf die südindische Küste traf, lebte ich in Bodhgaya, dem Ort der Erleuchtung des Buddha. Damals versuchte der Vorsteher des Chakma Buddhistischen Tempels, Bhante Priyapal, die zahlreichen buddhistischen Tempel in Bodhgaya für Spenden zu mobilisieren. Leider ohne Erfolg. Bhante Priyapal sagte mir damals: «In den zahlreichen Klöstern Bodhgayas leben viele Mönche, die eine Mönchsrobe angezogen haben und es sich in den Klöstern gut gehen lassen – aber da hört ihr Mönchsein auch schon auf.»

Oft wird als Grund ungewollter Armut das schlechte «Karma» genannt, das heißt der Arme hat sich die Armut in einem früheren Leben durch eigenes Tun selbst eingebrockt. Zwar ist bei den Hindus der Wiedergeburt- und Karmaglauben durchaus theoretisch gegeben, doch fällt er im praktischen Leben kaum ins Gewicht. Arme Hindus dürften höchst selten die Armut ihrem Karma zuschreiben. Sie nennen die gegenwärtige Situation einfach «Schicksal» (daiva: das, was von den Göttern kommt). Auch die «Līlā» (das Spiel) Gottes wird gelegentlich verantwortlich gemacht.¹² Unter Buddhisten ist der Wiedergeburtsglaube stärker vorhanden. Selbst Mönche sind sich nicht so sicher, dass sie nach ihrem Tod Nirvāna erlangen, obschon sie eigentlich als Arhant von Wiedergeburt befreit sein sollten.

ANMERKUNGEN

¹ Der Bürgerrechtler Anna Hazare, der 1991 eine Volksbewegung gegen die Korruption gründete und einigen Erfolg hatte, ging 2011 für sein Anliegen in den Hungerstreik. Was sich nach der Massenbewegung schließlich ändern wird, ist ungewiss.

² Cf. Donald A. BRAUE, *Maya in Radhakrishnans Thought. Six meanings other than «Illusion»*, Delhi 1984.

³ Arvind SHARMA, *Hinduism and Poverty*, in: *Poverty and Morality*, edit. by William A. GALSTON – Peter H. HOFFENBERG, Cambridge 2010, 160.

⁴ Hans-Joachim KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus*, Wiesbaden 1981, 266.

⁵ Im Gesetz des Manu (12,88-90) steht: «Es gibt nach dem Veda zwei Arten des Tuns: ein Tun, das Glück und Wohlstand fördert und so die weltliche Existenz weiterführt (pravṛttam) und jenes Tun, das aus der Welt zurückführt (nivṛttam). Eine Tat, die eine Begierde in dieser oder in der nächsten Welt zu befriedigen hat, wird pravṛttam genannt, eine Tat ohne Begierde (niṣkāmam), mit Erkenntnis ausgestattet, nennt man nivṛttam. Wer pravkarma tut, das man tun muss, wird den Göttern gleich. Wer sich nivṛttam hingibt, besiegt die fünf Elemente (=wird nicht wiedergeboren)». Im Kommentar steht: «befreit (mukta) wird er keinen Körper mehr anziehen.»

⁶ P.V. KANE, *History of Dharmasāstra*, Vol.II, part II, 933.

⁷ Ebd., 934-35.

⁸ Manu, VI, 76-77.

⁹ Manu, VI, 45.

¹⁰ Klaus KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, Köln 1965, 364.

¹¹ Rāmāyaṇa, 7, 64-67.

¹² Z.B. sagt man: «Das ist die Līlā von Rāma.» Die Religion der Hingabe (bhakti) hat den Wiedergeburtsglauben völlig in den Hintergrund gedrängt. Es genügt ja, den Namen seiner Gottheit, z.B. Rāma anzurufen, und der Sterbende kommt zu Rāma und wird nicht wiedergeboren.

INGEBORG GABRIEL · WIEN

DIE ENZYKLIKA «LAUDATO SI'»

Ein Meilenstein in der lehramtlichen Sozialverkündigung

In ersten Kommentaren wurde die im Juni dieses Jahres veröffentlichte Enzyklika *Laudato si'*¹ mit dem Gründungsdokument der katholischen Soziallehre, der Enzyklika *Rerum novarum* von Leo XIII. (1891), verglichen. Papst Franziskus selbst verweist, wohl um den Ernst der Lage zu betonen, in seiner Einleitung auf *Pacem in terri* von Johannes XXIII. (1963), das dieser angesichts eines drohenden Nuklearkriegs an die Welt richtete. Inhaltlich ist *Laudato si'* das erste päpstliche Lehrschreiben, das die zentrale globale Umweltthematik in den Mittelpunkt stellt. Zwar hob bereits das Abschlussdokument der Bischofssynode von 1971 *De iustitia in mundo* ein Jahr vor Veröffentlichung des maßgeblichen Berichts des Club of Rome² hervor, dass aufgrund der Nicht-Universalisierbarkeit des westlichen Konsummodells die ökologische Frage engstens mit jener der globalen Gerechtigkeit verbunden ist.³ In den folgenden Jahrzehnten gab es jedoch in päpstlichen Dokumenten nur verstreut Äußerungen zur Umweltthematik.⁴ Über die Gründe kann nur spekuliert werden. Jedenfalls stellt sich die katholische Kirche nun – wenn auch mit einiger Verspätung – ihrer Aufgabe als globale moralische Autorität in den für die Zukunft des Planeten zentralen ökologischen Belangen. Wie das Podium bei der Präsentation der Enzyklika im Vatikan zeigte, soll dies in enger Zusammenarbeit mit anderen Akteuren geschehen: Neben dem Direktor des päpstlichen Rates *Iustitia et pax*, Peter Kardinal Turkson, saßen der griechisch-orthodoxe Metropolit Johannes Zizoulas, der (agnostische) Klimaforscher Joachim Schellnhuber sowie die amerikanische Wirtschaftswissenschaftlerin Carolyn Woo.⁵

Zum Inhalt: Nach einem spirituellen Einstieg, in dem der Papst auf sehr persönliche Weise Gestalt und Botschaft des Heiligen Franziskus, seines Namenspatrons und des Patrons aller Bemühungen um einen bewahrenden Umgang mit der Schöpfung, in den Blick nimmt, behandelt die Enzyklika

INGEBORG GABRIEL, geb. 1952, ist Professorin für Sozialethik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien und zur Zeit Vizepräsidentin von Iustitia et pax Europa.

die Umweltfrage in sechs Kapiteln. Der erste Teil «Was unserem Haus widerfährt» (LS 17–61) beschreibt die gegenwärtige Umweltsituation: starke Umweltverschmutzung und ein sich bedrohlich verstärkender Klimawandel, zunehmende Wasserknappheit, die vor allem die Armen belastet, sowie der Verlust von Biodiversität und die sich daraus ergebenden Ungleichgewichte in den Ökosystemen kennzeichnen die gegenwärtige Lage. In der klaren und differenzierten Analyse wird das die Enzyklika durchziehende ethische Grundanliegen des Papstes bereits deutlich: «die enge Beziehung zwischen den Armen und der Anfälligkeit des Planeten» (LS 16), also die Interdependenz von sozialen und ökologischen Phänomenen, aufzuzeigen. Das zweite Kapitel, «Das Evangelium von der Schöpfung» (LS 62–100), enthält eine tief in der Heilsgeschichte verankerte Schöpfungstheologie, aus der der Papst immer wieder konkrete ethische Folgerungen für die Gegenwart zieht. Im dritten und vierten Kapitel, «Die menschliche Wurzel der ökologischen Krise» (LS 101–136) und «Eine ganzheitliche Ökologie» (LS 137–162), leuchtet die Enzyklika die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Umweltkrise aus. Sie sieht ihren Ursprung vor allem in einer neuzeitlichen Mentalität des Beherrschens und Besitzens, die nur durch eine «mutige kulturelle Revolution» (LS 114) in allen Bereichen des modernen Lebens überwunden werden kann. Das fünfte Kapitel gibt «Einige Leitlinien für Orientierung und Handlung (sic!)» (LS 163–201), wobei der Schwerpunkt auf dem Aufbau dialogischer Beziehungen mit anderen Akteuren liegt. Der sechste und letzte Teil (LS 202–245) behandelt Fragen der Umwelterziehung und Spiritualität. Die Enzyklika schließt mit zwei Gebeten, einem für die Gläubigen aller monotheistischen Religionen und einem für Christen und Christinnen. Sie zeigt damit, dass Dialog, Verkündigung und Gebet nicht als Gegensätze sondern als komplementierende Weisen eines christlichen Einsatzes für ökologische und soziale Anliegen zu verstehen sind.

Im Folgenden sollen drei inhaltliche Themenkreise des äußerst dichten Dokuments ausführlicher behandelt werden.

1. Technik – Wirtschaft – Umwelt: Interdependenz und die Neudefinition von Fortschritt

Zum ersten Mal in der Geschichte der katholischen Soziallehre setzt sich ein päpstliches Sozialdokument mit der Technik als Grundlage moderner Entwicklungen ethisch würdigend wie kritisch auseinander. Denn es waren und sind technische Erfindungen, die die Dynamik der Moderne jeweils anstießen und vorantrieben. Das Zusammenspiel von Technik und Wirtschaft hat das Leben der Menschen auf unserem Planeten in den letzten Jahrhunderten und – beschleunigt – in den letzten Jahrzehnten tief greifend

verändert. Es machte ein in der Menschheitsgeschichte einmaliges Bevölkerungswachstum möglich (zwischen 1950 und 2015 von 2,53 auf 7,32 Milliarden) sowie eine so nie dagewesene Steigerung der Güterproduktion, wobei der Zugang zu den Gütern höchst ungleich verteilt ist. Es führte aber ebenso zu einer extremen Verknappung natürlicher Ressourcen, zu verbreiteter Umweltverschmutzung und zu ökologischen wie sozialen Problemen ungeahnten Ausmaßes. Die Schwäche der Politik (LS 53–59 et passim) gegenüber den Akteuren einer globalisierten Wirtschaft sowie unterschiedliche politische Interessen verhinderten bisher die Durchsetzung effektiver globaler Regelungen und Gesetze und ermöglichten es globalen Großunternehmen, ihre sozialen und ökologischen Kosten weithin zu externalisieren. Dies führte zu großen und weiter wachsenden Unterschieden in Einkommen, Vermögen und folglich im Konsum weltweit. Die Enzyklika kritisiert an mehreren Stellen scharf diese das globale Gemeinwohl schädigenden Dynamiken (LS 54 et passim). Da das sich globalisierende westliche Wachstums- und Konsummodell auf die Biosphäre als Basis angewiesen ist, unterminieren die gegenwärtigen Entwicklungen zudem seine natürlichen Grundlagen. Die neuzeitliche Technologie hat beachtliche Fortschritte gebracht, die auch gewürdigt werden: «Es ist recht, sich über diese Fortschritte zu freuen und angesichts der umfangreichen Möglichkeiten, die uns diese stetigen Neuerungen eröffnen, in Begeisterung zu geraten, da «Wissenschaft und Technologie ein großartiges Produkt gottgeschenkter Kreativität» sind» (LS 102). Ihre hochgradige Ambivalenz zeigt sich jedoch zunehmend angesichts der negativen Folgewirkungen des rasanten technischen und wirtschaftlichen Fortschritts. Diese können nicht bewältigt werden, ohne sich der Frage nach den geistigen Hintergründen der technologischen Zivilisation und den sie prägenden Mentalitäten zu stellen, der die Enzyklika im dritten Kapitel nachgeht. Demnach basiert das global gewordene technokratische Paradigma auf einer Anthropozentrik, die im *homo faber* mit seiner Grundeinstellung «des Besitzens, des Beherrschens und des Umgestaltens» (LS 106) ihr Modell hat. Dieses einseitige Menschenbild sowie die scharfe neuzeitliche Trennung zwischen dem Menschen als Subjekt und der Natur als für ihn unbegrenzt verfügbarem und verwertbarem Objekt sind die Geburtsfehler einer von Wirtschaft und Technik angetriebenen Zivilisation, deren «prometheischer Traum der Herrschaft über die Welt» heute an seine Grenzen stößt.⁶ In dieser Situation bedarf es dringend einer neuen Ethik. «Die rechte Weise, das Konzept des Menschen als «Herr» des Universums zu deuten, besteht hingegen darin, ihn als verantwortlichen Verwalter zu verstehen.» (LS 116).⁷ Der Papst warnt freilich auch mehrfach davor, an die Stelle des neuzeitlichen Paradigmas der Unterwerfung der Natur einen Naturromantizismus treten zu lassen, der «bedeutet [...], alle Lebewesen gleichzustellen und dem Menschen jenen besonderen Wert zu nehmen, der

zugleich eine unermessliche Verantwortung mit sich bringt.» (LS 90 et passim) Dies würde die für die Problembewältigung notwendigen ethischen Ressourcen weiter schwächen, die zu stärken das wesentliche Anliegen der Enzyklika ist.

Gerade angesichts einer wachsenden Fortschrittsskepsis (LS 113) stellt sich zudem die Frage, was Fortschritt nun eigentlich bedeutet. Denn um die Aporien gegenwärtiger Entwicklungen effektiv zu überwinden, braucht es letztlich ein Fortschrittsmodell, welches das menschliche Denken neu ausrichtet und das so dazu beiträgt, Wirtschaft und Technik anders zu konzipieren. Dies ist, so der Papst, möglich, denn «[d]ie menschliche Freiheit ist in der Lage, die Technik zu beschränken, sie zu lenken und in den Dienst einer anderen Art des Fortschritts zu stellen, der gesünder, menschlicher, sozialer und ganzheitlicher ist.» (LS 112) Eine Voraussetzung dafür bildet eine Verminderung der rasanten Geschwindigkeit gegenwärtiger Entwicklungen (der Papst verwendet das spanische *rapidación* – LS 18), nicht zuletzt um die für ethische Reflexion notwendige Zeit zu haben.

2. Eine ganzheitliche Ökologie: «Die Klage der Armen ebenso hören wie die Klage der Erde» (LS 49)

Die Interdependenz von Sozial- und Natursystemen und – damit eng verbunden – der Zusammenhang von ökologischer und sozialer Gerechtigkeit durchzieht die gesamte Enzyklika als roter Faden. Die Sorge für das gemeinsame Haus muss die Sorge für jene einschließen, die von den Umweltproblemen am härtesten betroffen sind. Es gilt «*die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde*» (LS 49; kursiv im Original). Eines kann nicht vom anderen getrennt werden. «Es gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise.» (LS 139)

Die Schädigung der Menschheitsgüter (*global common goods*), vor allem des Klimas, bringt für alle Menschen weltweit gravierende Nachteile. Die konkreten Folgen für einzelne Länder und soziale Schichten sind jedoch höchst unterschiedlich. So wirken sich die Klimaveränderungen in der südlichen Hemisphäre um vieles schwerwiegender aus als im Norden. Die Bewohner dieser Regionen sind jedoch arm und haben den Klimawandel daher nicht verursacht. Sie werden so in doppelter Weise zu Opfern der Umweltzerstörung und tragen, ohne vom Wohlstand zu profitieren, den größten Teil der ökologischen Lasten.⁸ Betroffen sind besonders das Afrika südlich der Sahara sowie die Küstengebiete weltweit. «Der Anstieg des Meeresspiegels, zum Beispiel, kann Situationen von äußerstem Ernst schaffen, wenn man bedenkt, dass ein Viertel der Weltbevölkerung unmittelbar

oder sehr nahe am Meer lebt und der größte Teil der Megastädte sich in Küstengebieten befindet.» (LS 24) Diese «ökologische Schuld» nicht nur Einzelner, sondern ganzer Länder hat ihren Grund in Ungleichgewichten des internationalen Systems sowie im bei weitem überproportionalen Verbrauch natürlicher Ressourcen durch die Länder des Nordens (LS 51 et passim). Die ökologischen Probleme verstärken so die weltweit höchst ungleiche Verteilung von Vermögen und Lebenschancen weiter. *Laudato si'* betont daher in Übereinstimmung mit früheren katholischen Lehrdokumenten, dass die Güter der Erde für alle da sind. Dies anzuerkennen, bedeutet «Treue gegenüber dem Schöpfer, denn Gott hat die Welt für alle erschaffen. Folglich muss der gesamte ökologische Ansatz eine soziale Perspektive einbeziehen, welche die Grundrechte derer berücksichtigt, die am meisten übergangen werden. Das Prinzip der Unterordnung des Privatbesitzes unter die allgemeine Bestimmung der Güter und daher das allgemeine Anrecht auf seinen Gebrauch ist eine «goldene Regel» des sozialen Verhaltens und das «Grundprinzip der ganzen sozialetischen Ordnung» (LS 90). Das Ziel einer derartigen Ordnung muss das universale Gemeinwohl sein. «Die gesamte Gesellschaft – und in ihr in besonderer Weise der Staat – hat die Pflicht, das Gemeinwohl zu verteidigen und zu fördern,» das «vom Respekt der menschlichen Person als solcher mit grundlegenden und unveräußerlichen Rechten» ausgeht (LS 157) und sich so in den «Dienst des Lebens» zu stellen (LS 189).

Eine derartige Neuausrichtung verlangt vor allem eine Absage an eine konsumistische Wegwerfkultur, die nicht nur materielle Dinge sondern auch Menschen gering achtet (LS 22). Es braucht eine neue Weltsicht, ja einen neuen Menschen, der sich als Teil der Natur versteht und so dankbarer und einfacher lebt. (LS 118) Hier und an anderer Stelle mahnt die Enzyklika eine «ökologische Umkehr» auf breiter Basis ein, die die schlimmsten Auswüchse der Umweltkrise einzudämmen hilft. Immer wieder scheint im Text durch, dass Franziskus als erster Papst die Lebenssituation der Armen in den Megastädten des Südens aus eigener Anschauung kennt. Er bringt damit eine neue Perspektive in die katholische Soziallehre ein, die seit ihren Anfängen der Sache nach einer «Option für die Armen» verpflichtet ist.

Es wäre – so der Papst – freilich naiv anzunehmen, dass eine derartig umfassende Umkehr ohne geistige und spirituelle Ressourcen gelingen kann (LS 199). Der Anfang wie auch das Ende der Enzyklika, das zweite Kapitel und die Praxisorientierungen (LS 202–245) bringen oftmals in höchst poetischer Sprache theologische und spirituelle Reflexionen zur Bewahrung der Schöpfung, denn «[d]as ganze materielle Universum ist ein Ausdruck der Liebe Gottes, seiner grenzenlosen Zärtlichkeit uns gegenüber.» (LS 84) Wenn wir es als Gabe und Geschenk anzunehmen bereit sind, sollte dies die Rückkehr zu einem einfacheren und freieren Lebensstil sowie eine neue

Kultur der Achtsamkeit und Genügsamkeit wesentlich erleichtern (LS 225). Gestalt und Botschaft des Heiligen Franziskus (LS 1f), sein Sonnengesang als Ausdruck einer harmonischen Beziehung zu Mitwelt und Natur (LS 87) und «das Gebet für unsere Erde» sowie ein «Christliches Gebet mit der Schöpfung» umrahmen die Enzyklika und zeigen, dass eine christliche Spiritualität verbunden mit einer Ethik der Verantwortung, die notwendig auf natur- und sozialwissenschaftlichen Grundlagen basiert, die Grundpfeiler christlichen Umweltengagements darstellen.⁹

3. *Dialog und Positionierung der Katholischen Kirche in der internationalen Politik*

Sowohl das Zweite Vatikanische Konzil wie auch die Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* von Paul VI. (1964) haben dem Dialog als dem Selbstverständnis der katholischen Kirche entsprechend breiten Raum gewidmet (vgl. *Gaudium et spes* 40–44). Der Papst greift diese Tradition auf. Sein persönlicher Stil, der sich nicht zuletzt in seiner Diktion niederschlägt («ich lade ein», «ich bitte zu bedenken»), ist in einladender Bescheidenheit selbst dialogisch. Die Idee des Dialogs, die nach dem Zweiten Vatikanum teils in Misskredit geraten ist, wird somit revitalisiert. Wie die Enzyklika zeigt, wäre es ein Irrtum zu meinen, dass dadurch Glaubensargumente ausgeklammert oder eigene Positionen hintan gestellt würden. Ziel des Dialogs ist es vielmehr, durch den Beitrag aller zu humaneren Problemlösungen zu finden (vgl. *Gaudium et spes* 11). Dies zeigen nicht zuletzt auf praktischer Ebene die vatikanischen Aktivitäten in den letzten beiden Jahren. Durch mehrere, ökologischen wie sozialen Themen gewidmete Konferenzen (z. B. gegen Sklaverei und Frauenhandel), an denen Papst Franziskus selbst teilnahm, gelang es innerhalb relativ kurzer Zeit, die Rolle der katholischen Kirche in der internationalen Gemeinschaft zu stärken und ihren Positionen stärkeres Gehör zu verschaffen.¹⁰ Zugleich trägt die Enzyklika gegenwärtige Bemühungen der internationalen Gemeinschaft mit. Dies gilt für die bei der Generalversammlung der Vereinten Nationen im September 2015 verabschiedeten *Sustainable Development Goals* (SDGs), die die Millenniumsziele als Grundlage internationaler Entwicklung ersetzen und die gleichfalls Armutsbekämpfung und Schutz der Umwelt eng miteinander verbinden.¹¹ Sie bilden ihrerseits einen Teil der Vorbereitungen auf die wichtige Weltklimakonferenz, die vom 30. November bis zum 11. Dezember 2015 in Paris stattfinden wird. Bemerkenswert ist dabei auch die Art und Weise, wie der Papst zum einen die Diskussion mit Wirtschaftskräften, vor allem in den USA, sucht, die der Ökologiebewegung ablehnend gegenüber stehen und zum anderen die Bemühungen internationaler Umweltorganisationen

würdigt (LS 14, 166). Die wichtigsten Dialogpartner in der Suche nach effektiven Lösungen sind für die Enzyklika die internationale sowie die nationale und lokale Politik (LS 164–180), die auf eine größere Transparenz in den Entscheidungsprozessen drängen sollte (LS 181–188). Sie setzt zudem auf einen verstärkten Dialog zwischen Wirtschaft und Politik (LS 189–198). Die Religionen sollten ihrerseits in einen intensiven Dialog mit den Naturwissenschaften treten, nicht zuletzt um die ethische Dimension in die Umweltdebatte einzubringen (LS 110; 199–201). In den Aussagen zum Dialog und den Gruppen, mit denen er zu führen ist, wird das Ziel von *Laudato si'* deutlich: die Lösung der großen gegenwärtigen Weltprobleme durch die Einbeziehung möglichst vieler Akteure effektiv voran zu treiben und einen ökologischen und sozialen Kurswechsel einzuleiten (LS 163). Denn die Lage ist ernst: «Wir könnten den nächsten Generationen zu viel Schutt, Wüsten und Schmutz hinterlassen. Der Rhythmus des Konsums, der Verschwendung und der Veränderung der Umwelt hat die Kapazität des Planeten derart überschritten, dass der gegenwärtige Lebensstil, da er unhaltbar ist, nur in Katastrophen enden kann, wie es bereits periodisch in verschiedenen Regionen geschieht. Die Abschwächung der Auswirkungen des derzeitigen Ungleichgewichts hängt davon ab, was wir jetzt tun, vor allem, wenn wir an die Verantwortung denken, die uns von denen zugewiesen wird, die die schlimmsten Folgen zu tragen haben.» (LS 161) Ohne die Situation zu beschönigen, verfällt die Enzyklika – und dies ist eine ihrer Stärken – jedoch nie in einen letztlich kontraproduktiven Umweltalarmismus. Sie gibt vielmehr durch positive Aussagen und Beispiele Hoffnung in dem Glauben, dass sich im Zusammenwirken von menschlicher Freiheit mit der Gnade und dem Einfallsreichtum Gottes unerwartete Auswege finden lassen (LS 80) und dass auch die kleinsten guten Handlungen weit über ihr sichtbares Gewicht hinaus positive Wirkungen entfalten können (LS 212).

Bei der lange erwarteten Umweltenzyklika handelt es sich um ein in mehrfacher Weise herausragendes Lehrschreiben, das zudem eine Lücke in der Sozialverkündigung der katholischen Kirche schließt. Der eingangs zitierte Vergleich mit *Rerum novarum* ist daher durchaus berechtigt. In gut lesbarer Sprache (auch in der deutschen Übersetzung) bringt *Laudato si'* eine beeindruckende Zusammenschau natur- und sozialwissenschaftlicher, ethischer und theologischer Argumente, leuchtet geistesgeschichtliche Hintergründe aus und sucht durch praktisch-ethische und spirituelle Reflexionen und Beispiele die individuellen Akteure in ihren ökologischen und sozialen Anliegen zu stärken. Es ist zu hoffen, dass die Enzyklika so einen wichtigen Beitrag zu dem höchst notwendigen ökologischen Kurswechsel leisten kann.

ANMERKUNGEN

¹ Papst FRANZISKUS, *Laudato si'*. *Von der Sorge für das gemeinsame Haus*. Verfügbar unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (abgerufen am 14.07.2015).

² Dennis MEADOWS u.a., *Die Grenzen des Wachstums: der Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart 1972.

³ Dort heißt es: «Überdies hat die Nachfrage der wohlhabenden Länder nach Rohstoffen und Energie (wie auch die schädliche Wirkung ihrer Abfälle auf Atmosphäre und Ozeane) ein solches Ausmaß erreicht, dass die wesentlichen Voraussetzungen des Lebens auf dieser Erde wie Luft und Wasser unwiederbringlich geschädigt würden, wenn die Höhe des Verbrauches, der Grad der Verschmutzung und die Schnelligkeit des Wachstums bei der gesamten Menschheit Platz greifen würden.» (IM 11), vgl. <http://www.iupax.at/index.php/140-1971-weltbischofssynode-de-iustitia-in-mundo> (abgerufen am 20.10.2015).

⁴ Einzig die Weltfriedensbotschaft von Papst JOHANNES PAUL II, *Friede mit Gott dem Schöpfer, Friede mit der ganzen Schöpfung* war dem Thema gewidmet, Vgl. <http://www.iupax.at/index.php/friedensbotschaften/97-1990-botschaft-zur-feier-des-weltfriedenstages-papst-johannes-paul-ii> (abgerufen am 20.10.2015).

⁵ Siehe: <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/06/18/0480/01050.html#sche> (abgerufen am 27.10.2015).

⁶ Die Enzyklika zitiert in diesem Zusammenhang mehrfach Romano GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1965, 63–64; 66–67; 72 u. 87.

⁷ Die Argumentation erinnert vielfach an die klassische Umweltethik von Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979, die jedoch nicht zitiert wird.

⁸ Ausführlich Ingeborg GABRIEL, *Ökologie als Gerechtigkeitsfrage*, in: Ingeborg GABRIEL – Petra STEINMAIR-PÖSEL (Hg.), *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt*, Ostfildern 2014, 9–31 (dort weitere Literatur).

⁹ In einigen Kommentaren wurde das Recht des Papstes in Zweifel gezogen, seine Aussagen auf naturwissenschaftliche Thesen zu gründen. Abgesehen davon, dass die Annahme eines von Menschen verursachten Klimawandels in den Naturwissenschaften breiter Mainstream ist, erweist sich der Vorwurf methodisch als unhaltbar. Sozialethische Urteile müssen, da sie von der Wirklichkeit ausgehen und auf sie zurückwirken sollen, diese analysieren. Unter modernen Bedingungen braucht es dazu sozial- und naturwissenschaftliche Theorien, wiewohl diese *per definitionem* falsifizierbar sind. Anderenfalls würden implizit mehr oder weniger zufällige individuelle Erfahrungen oder alternative wissenschaftliche Erkenntnisse in die ethischen Urteile einfließen.

¹⁰ So gab es vor der Veröffentlichung der Enzyklika eine Konferenz im Vatikan Ende April 2015. Es folgte eine weitere im Juli, zu der jeweils hochrangige Politiker, wie UN-Generalsekretär Ban Ki-Moon, Wissenschaftler und Religionsvertreter eingeladen waren kamen. Vgl. http://de.radiovaticana.va/news/2015/09/11/ban_ki-moon_%E2%80%9EWir_brauchen_die_starke_stimme_des_papstes/1171107 (abgerufen am 27.10.2015); <https://www.pik-potsdam.de/aktuelles/nachrichten/papst-enzyklika-pik-forscher-im-vatikan-und-in-berlin> (abgerufen am 27.10.2015); <http://begegnungunddialog.blogspot.co.at/2015/07/vatikanische-klimakonferenz-mit.html> (abgerufen am 27.10.2015).

¹¹ Sie wurden vorbereitet durch den Expertenbericht, *A New Global Partnership: Eradicate Poverty and Transform Economies Through Sustainable Development*. Verfügbar unter: <http://www.post2015hlp.org/wp-content/uploads/2013/05/UN-Report.pdf> (abgerufen am 13.07.2015).



THOMAS SÖDING · BOCHUM

WER DIE KIRCHE AUFBAUT

Eine theologische Reflexion im Kontext der gegenwärtigen Pastoralentwicklung

1. Der «Sitz im Leben» der Debatte

Die Pastoral steht in Deutschland und weiten Teilen Europas wie Amerikas vor dramatischen Veränderungen. Der Rückgang der Priesterweihen in demokratischen Wohlstandsgesellschaften, der vielerorts beobachtet wird, ist nicht schon die Ursache des Problems, sondern das Symptom starker Veränderungen in der gegenwärtigen Religiosität, die ihrerseits dem kulturellen Wandel unterliegt.¹ Einerseits ändern sich die Rahmenbedingungen, andererseits die innerkirchlichen Verhältnisse, beides mit starken Wechselwirkungen. In der fortschreitenden Säkularisierung verliert das Christentum seine spirituelle, ethische und soziale Plausibilität² (während die interreligiöse Konkurrenz des Islam weniger stark zu wirken scheint). Die Segmentierung der Lebensbereiche macht die Religion zu einem Spezialfall der Lebensplanung³, der situationsbedingt unterschiedliche Formen annimmt und unterschiedliches Gewicht gewinnt.⁴ Wo sich die volkkirchlichen Milieus auflösen⁵, geraten die einfachen Menschen, aus denen sich der Klerus lange Zeit rekrutiert hat, schnell aus dem Blickfeld von Gemeinden. Weil andererseits die Bildung breiter Bevölkerungsschichten steigt, verändern sich die Erwartungen an die Qualität der Pastoral. Die Demokratie (die ihrerseits in einer Krise ist⁶) fordert und fördert Partizipation⁷, die von den Engagierten auch in der Kirche, ihrer Praxis und Lehre, erwartet wird. Die Transformationen von Geschlechterrollen schlagen ebenso durch wie der Rückgang der Geburtenzahlen. Kirchliche Karrieren sind nur noch für Idealisten attraktiv.

Im Kern steht die Frage, wie die Kirche mit ihrer Frohen Botschaft, die im Namen Gottes eine umfassende Bestimmung menschlichen Lebens vertritt, in einer offenen Gesellschaft⁸ Achtung und Gehör finden will. Aus diesem Grund reicht es nicht, die Debatte über pastorale Reformen auf die Veränderung von Zulassungsbedingungen zum kirchlichen Amt zu fokussieren; das Kirchenbild muss gründlicher auf den Prüfstand gestellt werden; eine Reform steht an.⁹

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum sowie Konsultor des Päpstlichen Rates für die Neuevangelisierung. Von 2004–2014 war er Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.



2. Katholische Reformimpulse

Papst Franziskus hat in *Evangelii gaudium*¹⁰ neben der Anregung, die Rolle der Bischofskonferenzen zu stärken, an einer weiteren Stelle auch die Frage aufgeworfen, wie bis ins Kirchenrecht hinein eine Kirchenreform aussehen könnte, die den gegenwärtigen Herausforderungen gerecht wird. Es komme darauf an, unter der Maßgabe der Evangelisierung das Verhältnis von Priestern und Laien neu zu justieren.¹¹ Mit *Lumen gentium* im Rücken heißt es programmatisch: «Die Evangelisierung ist Aufgabe der Kirche. Aber dieses Subjekt der Evangelisierung ist weit mehr als eine organische und hierarchische Institution, da es vor allem ein Volk auf dem Weg zu Gott ist» (EG 111). Etwas weiter wird ausgeführt: «Kraft der empfangenen Taufe ist jedes Mitglied des Gottesvolkes ein missionarischer Jünger geworden (vgl. Mt 28, 19). Jeder Getaufte ist, unabhängig von seiner Funktion in der Kirche und dem Bildungsniveau seines Glaubens, aktiver Träger der Evangelisierung, und es wäre unangemessen, an einen Evangelisierungsplan zu denken, der von qualifizierten Mitarbeitern umgesetzt würde, wobei der Rest des gläubigen Volkes nur Empfänger ihres Handelns wäre. Die neue Evangelisierung muss ein neues Verständnis der tragenden Rolle eines jeden Getauften einschließen» (EG 120). Im Zuge dessen werden später die Charismen der Getauften angesprochen: «Der Heilige Geist bereichert die ganze evangelisierende Kirche auch mit verschiedenen Charismen. Diese Gaben erneuern die Kirche und bauen sie auf. Sie sind kein verschlossener Schatz, der einer Gruppe anvertraut wird, damit sie ihn hütet; es handelt sich vielmehr um Geschenke des Geistes, die in den Leib der Kirche eingegliedert und zur Mitte, die Christus ist, hingezogen werden, von wo aus sie in einen Evangelisierungsimpuls einfließen (EG 130).»

Allerdings harrt dieser Ansatz einer ekklesiologischen Vertiefung. Das Apostolische Schreiben setzt auf Motivation und Kompetenz; offen bleiben der ekklesiologische Status und das Verhältnis zu den Bischöfen, Priestern und Diakonen. In genau dieser Richtung öffnet Papst Franziskus der Theologie Türen. Auf die Bischöfe, die zentralen Figuren der vatikanischen Ekklesiologie bezogen, prägt er schon in der Grundlegung des Schreibens das schöne Bild von den unterschiedlichen Rollen, die ein episkopaler «Hirte» spielen kann: «Darum wird er sich bisweilen an die Spitze stellen, um den Weg anzuzeigen und die Hoffnung des Volkes aufrecht zu erhalten, andere Male wird er einfach inmitten aller sein mit seiner schlichten und barmherzigen Nähe, und bei einigen Gelegenheiten wird er hinter dem Volk hergehen, um denen zu helfen, die zurückgeblieben sind, und – vor allem – weil die Herde selbst ihren Spürsinn besitzt, um neue Wege zu finden» (EG 31). In der unmittelbaren Fortsetzung heißt es: «In seiner Aufgabe, ein dynamisches, offenes und missionarisches Miteinander zu fördern, wird er die Reifung der vom Kodex des Kanonischen Rechts¹² vorgesehenen Mitspracheregelungen sowie anderer Formen des pastoralen Dialogs anregen und suchen, in dem Wunsch, alle anzuhören und nicht nur einige, die ihm Komplimente machen. Doch das Ziel dieser Prozesse der Beteiligung soll nicht vornehmlich die kirchliche Organisation sein, sondern der missionarische Traum, alle zu erreichen» (EG 31). Die damit angezeigte Aufgabe ist bislang kaum angegangen.

In den deutschen Bistümern zeigen die vielerorts neu entstehenden Pastoralpläne¹³ eine starke Sensibilität für die Aufgabe, das Verhältnis von Klerikern und

Laien, Haupt- und Nebenamtlichen neu zu bestimmen. Am dreifach gegliederten *ordo* wird nirgends gerüttelt; aber die Pluralität der Verantwortungen, neue Modelle der Partizipation und der Motivation, alternative Formen der Mitgliedererwerb und religiösen Organisation stehen im Mittelpunkt.¹⁴ Der Begriff des Charismas reüssiert, bleibt aber weitgehend unbestimmt und wird tendenziell auf ehrenamtliches Engagement reduziert. In den Plänen herrscht ein spirituell aufgeschlossener Pragmatismus, aber wenn theologische Grundfragen offen bleiben, sind Konflikte vorprogrammiert. Für die katholische Kirche sind der priesterliche Dienst konstitutiv und die episkopale Struktur essentiell; aber es zeichnet sich ab, dass die Attraktivität der Priesterberufungen nicht dadurch gewinnen kann, dass das Amt auf ein Podest gestellt wird. Es muss vielmehr neu im Leben der Kirche vor Ort verankert werden. Hier ist die Theologie gefragt. Die Umsetzung der Pastoralpläne berührt die Rechtssphäre; die Leitbilder der Bistümer bewegen sich in einer ähnlichen Richtung, aber in einem so breiten Korridor, dass irritierende Schwankungen eintreten werden. Es fehlt nicht an tarifrechtlichen Regelungen, an Personalmanagement und Organisationskompetenz, aber an einer theologischen Reflexion dessen, was ist und sein soll.

Die Deutsche Bischofskonferenz hat im Herbst 2015 ein gemeinsames Wort publiziert, das die Entwicklungen beschreiben, bündeln und anstoßen soll: «Gemeinsam Kirche sein. Das Zueinander der Dienste und Charismen im priesterlichen Gottesvolk». Es setzt auf eine theologische Aufwertung der Charismen, die als Berufungen zur Teilhabe am priesterlichen Dienst des Gottesvolkes gedeutet werden. Es zielt auf neue Formen der Kooperation zwischen Priestern und Laien. Es fordert einen Mentalitätswechsel. Es kulminiert in einer Öffnung dessen, was in der katholischen Kirche «Leitung» heißen kann; es hält am sakramental begründeten Leitungsdienst der geweihten Priester fest, sieht ihn aber durch die Aufgabe begrenzt, andere zur Partizipation an der Sendung zu ermutigen; gleichzeitig öffnet es den Begriff der Leitung für vielfältige verantwortungsvolle Aufgaben, die von Männern und Frauen auch ohne Weihe in der Kirche übernommen werden. Es fordert eine neue Kultur der Kooperation. Es plädiert zuletzt für neue «Beauftragungen». Mit dieser Initiative der Bischofskonferenz wird teils eine Entwicklung nachgeholt, die längst eingetreten ist, teils eine Reformidee entwickelt, die auf Widerstand stoßen wird, aber in der lebendigen Tradition der katholischen Kirche bleibt und neue Entwicklungen stützt.¹⁵ Damit wird eine Richtung gewiesen, die den Pastoralplänen vieler Bistümer entspricht und das Postulat von *Evangelii gaudium* einlösen kann. Mit einem «Mentalitätswechsel» ist es freilich nicht getan. Das Miteinander von Priestern und Laien wird eher vom Ideal- als vom Konfliktfall her thematisiert. Die notwendigen Reformen zeichnen sich desto klarer ab, wenn das Zweite Vatikanische Konzil in die lange Geschichte der katholischen Kirche eingeordnet und am Maßstab der Heiligen Schrift gemessen wird. Die vom Bischofswort angezeigte Initiative bedarf der weiterführenden Reflexion. Auf der Agenda stehen ekklesiologische *Basics*, die Exegese, Dogmatik und Kirchenrecht in besonderer Weise fordern.

3. Theologische Argumentationszentren

Die theologische Herausforderung, die sich in der Pastoral der Gegenwart stellt, zeichnet sich in drei Problemkreisen ab, die übereinander liegen und sich Schritt für Schritt ausweiten.

Verantwortliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Ein erster Problemkreis betrifft die Stellung derjenigen, die – sei es ehrenamtlich, sei es neben- und hauptamtlich – einen wesentlichen Dienst in der Kirche übernehmen, auch wenn sie nicht geweiht sind. Die Aufgaben reichen von der Katechese über die Liturgie bis zur Caritas. Für die Kirche sind sie zweifellos wesentlich. In der Regel werden sie freiwillig geleistet: von der religiösen Kindererziehung über den Gottesdienstbesuch und das Gebet bis zur Krankenpflege in der Familie, zur Flüchtlingsarbeit, zur Unterstützung einer Tafel und einer Kleiderkammer. Dies ist die eigentliche Basisarbeit. Sie wird viel zu wenig gewürdigt. Jede kirchenrechtliche Regelung wäre misslich, so sehr die Sozialgesetzgebung des Staates gefordert ist, Rechtssicherheit zu schaffen und im Rahmen des Möglichen Nachteile auszugleichen. Allerdings haben sich durch die sozialen und ekklesialen Veränderungen in erheblichem Umfang Aufgaben herausgebildet, die zweifellos nicht nur in der Kirche wesentlich sind, sondern auch ausdrücklich nur im Namen der Kirche ausgeübt werden können. Das Spektrum reicht von der Sakramenten Katechese über die Leitung von Wort-Gottes-Feiern und Andachten bis zur Führung caritativer Institutionen wie Krankenhäusern, Hospizen, Sozialstationen, Kindergärten und Kinderkrippen, von den kirchlichen Schulen zu schweigen. Es bedarf großer Anstrengungen, um die theologische Kompetenz und die kirchliche Orientierung der betreffenden Personen zu stärken. Aber auch der ekklesiologische Status derer, die an diesen Stellen nicht selten das Gesicht, die Stimme, die Hand und der Fuß der Kirche sind, muss eingehend reflektiert werden. Was ist ihre spezifische Berufung und Sendung? Was sind ihre Rechte und Pflichten? Wie arbeiten sie mit den Christenmenschen vor Ort, wie mit anderen in ähnlicher Funktion, wie mit Diakonen, Priestern und Bischöfen zusammen?

Gegenwärtig werden die Fragen mit Rekurs auf bischöfliche Beauftragungen beantwortet, die nach diözesanem Recht ziemlich unterschiedlich gestaltet sind. Diese Antwort setzt bei der bischöflichen Verfassung der katholischen Kirche an, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil wie kaum je zuvor theologisch aufgeladen worden ist. Sie arbeitet mit dem Instrument der Vollmachtsübertragung, also im hierarchischen System der katholischen Kirche deduktiv. Die Orientierung am Episkopos und seiner Art der Kirchenleitung erlaubt eine hohe Flexibilität, die passgenaue Lösungen für diverse Situationen entwickeln kann; sie hat ein enormes systemimmanentes Reformpotential. Sie ist ekklesiologisch notwendig, wenn die sakramentale Struktur der katholischen Kirche nicht aufgelöst werden soll.¹⁶ Aber sie ist nicht deshalb schon hinreichend. Denn wenn die Logik der Beauftragung nicht *communio*-ekklesiologisch kontextualisiert wird, entstehen soziologische Hierarchien, die sakrosankt scheinen, aber mit der ekklesiologischen Hierarchie nicht deckungsgleich sind. Wer nur aufgrund bischöflicher Beauftragung wirkt, ist von der kirchenpolitischen Linie und der pastoraltheologischen Ausrichtung des gerade regierenden Bischofs abhängig – in qualitativ anderer Weise als Diakone und Priester, deren Ordination durch

einen Bischof bekanntlich nicht mit dessen Wechsel, Emeritierung oder Tod erlischt. Auch wenn der qualitative Unterschied zur Weihe gewahrt werden muss, bedarf es einer Rechtsentwicklung, die im Interesse missionarischer Diakonie der Kirche nicht nur die juristische Kompetenz des Bischofs, sondern auch die Aufgaben und Möglichkeiten, den Status und die Relationen der Beauftragten sichert.

Das setzt ekklesiologische Reflexionen voraus. Der erste Schritt besteht darin, theologische Ressourcen zu erschließen. Von herausragender Bedeutung ist die paulinische Charismenlehre. Für den Apostel sind die Geistes- oder Gnadengaben durch die Taufe verliehene Kompetenzen. Sie verdanken sich nicht dem Apostel, sondern dem Heiligen Geist. Sie sind nicht nur – wie im 19. Jh. angedacht¹⁷ und von Max Weber soziologisch kanonisiert¹⁸ – spontane Eruptionen, sondern erworbene, nachhaltig gebrauchte, in den Dienst anderer gestellte Fähigkeiten, das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden. Nach Paulus sind es «Gnadengaben», also Geschenke, die angenommen werden sollten; es sind «Dienste», die dem Aufbau der Kirche, also dem Glauben der anderen gewidmet sind; und es sind «Energien», die Gott den Gläubigen so verleiht (1Kor 12, 4ff), dass sie den Leib Christi (1Kor 12, 12–27; Röm 12, 4f) lebendig werden lassen. Der Apostel sieht für sich und für die Gemeinde die Aufgabe der Koordination; deshalb setzt er sich speziell für diejenigen ein, die von anderen – und vielleicht auch von sich selbst – als «schwach» eingeschätzt werden.¹⁹ In der Paulusschule wird dieser Ansatz weiter verfolgt: explizit im Epheserbrief (Eph 4, 1–16), implizit selbst in den Pastoralbriefen, die zwar in ihrer Charismatik auf den Episkopos fixiert sind²⁰, aber nicht unabhängig von anderen Paulusbriefen gelesen werden dürfen, in deren Sammlungsprozess sie entstanden und rezipiert worden sind. In der Geschichte der katholischen Theologie sind die Charismen allerdings immer wieder nur bei Ordensgründern oder Heiligen gesehen worden, ohne dass die Breite des paulinischen Ansatzes rezipiert worden wäre.²¹ Das muss ekklesiologisch neu aufgearbeitet werden. Der charismatische Ansatz zeigt die Reformfähigkeit der Kirche, die aus ihrer Prägung durch den Heiligen Geist wächst; er begründet aber nicht nur Möglichkeiten, sondern auch Verantwortungen. Er hat seine eigene «Ordnung», die Paulus etwas später genau beschreibt (1Kor 14): Entscheidend ist, was dem Aufbau der Kirche dient.

Die Leitung der Kirche

Es gehört zu den großen Reformleistungen der katholischen Kirche in der Neuzeit, dass sie das kirchliche Amt als geistliches neu verstanden und auf die Sakramente der Kirche, insbesondere die Eucharistie, bezogen hat; es gehört gleichfalls zu ihren großen Leistungen, dass sie in der Theologie die Spendung der Sakramente von der Fixierung auf die *potestas* des Spenders gelöst und für die salvatorische Wirkung auf die Gläubigen geöffnet hat. Diese pastorale Integration und Orientierung hat ohne Frage zur Attraktivität des Priesterberufes erheblich beigetragen; anders wäre es nach der Aufklärung und der Säkularisierung nicht zu einem unerwarteten Aufschwung kirchlichen Lebens in weiten Teilen Europas und Amerikas gekommen. Freilich ist die Kehrseite dieser Entwicklung eine starke Machtkonzentration in den Händen der Pfarrer, die nicht nur über das Seelenheil der ihnen anvertrauten Menschen zu wachen haben, sondern zugleich Dienstvorgesetzter vieler Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, Aufsichtsratsvorsitzende kirchlicher Betriebe und Finanzverwalter mittlerer Vermögen sind, von der innerkirchlichen Bürokratie, die

sie zu verantworten haben, ganz zu schweigen. Diese Entwicklung trägt sicher mit dazu dabei, den Beruf heute als weniger attraktiv zu empfinden. Die Seelsorge tritt für viele Geistliche weit zurück. Die Zusammenlegung von Gemeinden hat das Problem eher verschärft als entspannt.

Die Frage lautet, ob die katholische Ekklesiologie des kirchlichen *ordo* inzwischen so stark ist, dass nicht nur funktionale, sondern auch ekklesiologische Differenzierungen möglich werden.²² Es ist theologisch wesentlich, dass diese Unterscheidungen, die in der Praxis vielerorts längst vollzogen sind, nicht als Angriff auf das Priestertum verstanden werden, sondern es herausfordern, neu nach einer konstruktiven Rolle des Priester – als Pfarrer oder Pastor (wie auch immer die Nomenklatur lautet) – und des Bischofs in der Leitung der Gemeinden, der Pfarreien und der Diözesen zu suchen. Die Verbindung mit der Feier der Eucharistie ist essentiell, wenn anders die Kirche aus ihr lebt.²³ Aber aus der Eucharistie folgt kein Machtmonopol des Zelebranten, wenn anders es «viele» sind, die von dem einen Brot essen und aus dem einen Kelch trinken (1Kor 10, 16f).

Im Neuen Testament hat die «Leitung» ihre eigene Dynamik. Paulus kennt das Charisma des «Leitens», aber es steht nicht im Fokus. Es taucht dort auf, wo diverse Aktivitäten – vor allem das Lehren und Heilen – genannt werden (1Kor 12, 28; Röm 12, 8). Die «Kybernetik», die er hier vor Augen stellt, ist, wie aus der Anlage der Listen ersehen werden kann, eher eine Art von Geschäftsführung als ein Leitungsdienst mit umfassender Weisungskompetenz.²⁴ Solche Leiterinnen und Leiter hat es in den paulinischen Gemeinden von Anfang an gegeben (1Thess 5, 12; Röm 16, 2: Phoebe; vgl. Hebr 13, 17); nach dem Philipperbrief werden «Episkopen (Aufseher) und Diakone» diese Arbeit erledigt haben (Phil 1, 1). Das Partizip des Ersten Korintherbriefes steht im Plural, so dass eine kollegiale Leitung angedacht scheint; im Römerbrief steht der Singular eines bestimmten Typs. Die Leitung ist nicht isoliert, sondern integriert. Die Paulusbriefe entwerfen ein Kirchenbild unter der Ägide des Apostels selbst; als Gründer ist er auch so etwas wie der letztverantwortliche Gemeindeleiter; seine Verantwortung nimmt er wahr, indem er die Kirche vor Ort motiviert, ihre eigene Verantwortung aufgrund der ihr gegebenen Fähigkeit in der Gemeinschaft aller Gläubigen wahrzunehmen (1Kor 1, 2f).

In nachapostolischer Zeit stellt sich die Leitungsfrage neu. Eine Antwort kristallisiert sich in einem nicht allzu schmalen Korridor heraus. Nach dem Epheserbrief spielen «Evangelisten und Hirten und Lehrer» eine wesentliche Rolle in der Zurüstung der getauften Gemeindeglieder, die im Glauben wachsen sollen, damit sie ihn überzeugt und mündig leben können. Das Bild des «Hirten» weist auf eine Leitungsfunktion hin; wie weit sie mit dem Lehren und dem Verkündigen deckungsgleich ist, muss offenbleiben – wahrscheinlich hat es starke Gemeinsamkeiten und geteilte Verantwortungen gegeben.²⁵ Nach dem Ersten Timotheusbrief (1Tim 5, 17)²⁶, dem Ersten Petrusbrief (1Petr 5, 1–5)²⁷ und ähnlich nach der Apostelgeschichte (Apg 20, 17–38)²⁸ haben Presbyter diesen Leitungsdienst übernommen; damit werden eine Professionalisierung und eine pastorale Integration angebahnt, die allerdings lange Zeit brauchen wird, bis sie sich flächendeckend durchgesetzt haben wird. Von besonderer Bedeutung ist die Amtsparänese des Ersten Petrusbriefes: «Weidet die Herde Gottes bei euch, nicht gezwungen, sondern freiwillig, Gott gemäß, nicht gewinnsüchtig, sondern bereitwillig, nicht als Herrscher über euren Bereich, sondern als Vorbilder der Herde» (1Petr 5, 2f).²⁹

Aus dem neutestamentlichen Befund lassen sich drei konvergierende Konsequenzen ableiten. Erstens: Leitung dient der Orientierung der Kirche am apostolischen Evangelium; deshalb wird sie in der Kirche die Aufgabe derer, die von Jesus eine besondere Gabe empfangen haben. Zweitens: Leitung ist Stärkung, Förderung, Ermutigung, Anregung; paulinisch gesprochen, ist das Kriterium der Aufbau der Gemeinde, der sich im Aufbau der Gläubigen und ihrer Gemeinschaft vollzieht (1Kor 14). Drittens: Alles, was zum Aufbau der Gemeinde beiträgt, dient auch der Leitung und Anleitung anderer; das Charisma hat Autorität – nicht für sich allein, sondern im Modus der Anerkennung von anderen und durch andere, wie es das Bild der Kirche als Leib Christi vorgibt (1Kor 12, 12–27).

Daraus folgt für die gegenwärtige Kirchenreformdebatte, dass der Begriff der Leitung auf charismatischer resp. pneumatologischer Basis differenziert neu bestimmt werden muss. Einerseits muss er dort, wo der Klerikalismus Triumphe feiern will, entmythologisiert werden: Er ist nicht nur rhetorisch, sondern tatsächlich Dienst – oder Heuchelei; er muss der Motivation und Kooperation dienen. Andererseits muss er dort, wo die Managementlogik herrscht, theologisch aufgeladen werden: Er ist eine Gabe, die zur Aufgabe wird und darin Anerkennung finden soll. Eine spezifisch presbyteriale – resp. episkopale – Verantwortung für die Leitung der Kirche ist im Neuen Testament tief begründet. Sie muss pneumatologisch reflektiert und kommunikativ verifiziert werden, wenn sie nicht nur eine leere Geste bleiben oder werden soll. Die Kunst der Leitung besteht mithin gerade in der Ermöglichung von Beteiligung. Nach Paulus und der Paulustradition kann dies durch Differenzierung und Unterstützung, Berufung und Anerkennung erfolgen. Dadurch rückt die Eucharistie in den Mittelpunkt, aber so, dass die Kirche als *communio* realisiert wird. Wie unter diesem Aspekt diverse Formen der Leitung differenziert und koordiniert werden können, muss nicht nur exegetisch, sondern auch dogmatisch und kanonistisch weiter erforscht und konkretisiert werden.

Das Verhältnis von Taufe, Firmung und Ordination

Sowohl die Pastoralpläne vieler Bistümer als auch das Wort der Deutschen Bischöfe setzen auf die Taufe als sakramentale Basis geteilter Verantwortung und aktiver Teilhabe am Leben der Kirche. Die grundlegende Bedeutung der Taufe ist in der Tat nicht zu leugnen; sie ist seit neutestamentlicher Zeit ein *identity marker* des Christentums³⁰; sie ist auch nach Paulus der gemeinsame Bezugspunkt aller Charismen (1Kor 12, 13; vgl. Gal 3, 1–4).³¹

Allerdings reicht der Verweis auf die Taufe als ekklesiologische Begründung nicht aus. Die Partizipation aller Gläubigen am königlichen, prophetischen und priesterlichen Amt Jesu Christi, das in *Lumen gentium* bezeugt ist (LG 9 mit Verweis auf 1Petr 2, 9f; LG 33–35), hängt nicht von der Taufe allein ab, sondern von den Gaben des Heiligen Geistes, die – so die paulinische Erwartung – zu jeder Zeit und an jedem Ort in großer Vielfalt ausgeteilt werden. Die paulinische Ekklesiologie hat die Kraft entwickelt, von einem pneumatologischen Ansatz aus, der sich in den Charismen personal konkretisiert und koinonial institutionalisiert, nicht nur die vielfältigen Aufgaben einzelner zu erfassen, sondern auch die ekklesiologisch grundlegenden Dienste der Apostel, Lehrer und Propheten (1Kor 12, 28). Die neutestamentliche Paulustradition hat diesen Ansatz nicht verlassen, aber weiterentwickelt und amtstheologisch zugleich konkretisiert wie konzentriert, so dass

seine Einbettung in die Lebensvollzüge der ganzen Kirche nur dann – und zwar spannungsreich – vor Augen kommen, wenn die Hauptbriefe des Apostels nicht vergessen, sondern als Basis und Gegenüber gelesen werden.

Die in der Neuzeit – auf Deutsch – üblich gewordene Distinktion zwischen Charisma und Amt resp. Charisma und Dienst wird dadurch theologisch aufgebrochen. Für Paulus gibt es nur eine Quelle ekklesialer Autorität und Verantwortung: die Gegenwart des Geistes. Er schafft weder ein «Mehr» noch ein «Weniger» an Charisma, aber unterschiedliche Charismen, die unterschiedliche Aufgaben haben und in unterschiedlicher Weise zum Leben der Kirche beitragen (1Kor 12, 28–31). Die Träger des kirchlichen Lebens sind nach Paulus die Charismen, die «Diakonie» und «Energie» sind (1Kor 12, 4ff), gleich in welcher Form. Der pneumatologische Ansatz befreit das «Amt», das, der Perspektive der Paulusschule zufolge, in apostolischer Sukzession ausgeübt wird, aus einer *splendid isolation*, die ein Widerspruch in sich wäre, löst es aber nicht in einem egalitären oder funktionalen Konzept auf, sondern bestimmt seinen theologischen Ort neu in den Prozessen der Kirchenreform und Kirchenbildung, die immer anstehen.

Die Fixierung auf die Taufe ist in der gegenwärtigen Theologie ein Signum des Protestantismus, das mit seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum auch in der EKD-Denkschrift «Rechtfertigung und Freiheit»³² propagiert wird. In der Konsequenz wird die Ordination zu einem Verwaltungsakt, der einigen wenigen das öffentlich zu tun erlaubt, was im Grunde allen Getauften möglich wäre und nur der guten Ordnung halber regelungsbedürftig ist. Selbst wenn man einen theologisch hochgestochenen Ordnungsbegriff ansetzt, der Paulus vielleicht nicht fremd gewesen wäre³³, ist dieses Konzept problematisch; denn es setzt erstens voraus, dass nahezu alle Getauften sozusagen mit gefesselten Händen dastünden; und es widerspricht zweitens dem Zeugnis der Pastoralbriefe, die eine Ordination unter Handauflegung und Gebet kennen, in der das Charisma des Dienstes verliehen wird (1Tim 4, 14; 2Tim 1, 6).³⁴

Auf katholischer Seite kann die Unterscheidung zwischen Taufe und Firmung zu einer ersten Differenzierung führen; sie ist allerdings exegetisch und dogmatisch gleichermaßen prekär. Desto dringender ist die Frage zu klären, wie die Firmung – inmitten aller pastoralen Probleme – als Sakrament der Mündigkeit im Glauben mit der verantwortlichen Teilhabe am Leben der Kirche vermittelt werden kann. Von großer Bedeutung ist das Verständnis der Ordination als Sakrament. Durch sie wird nicht nur der diakonale, presbyteriale und episkopale Dienst in seiner spezifischen Qualität gesichert, sondern auch in seinem Kontext ein weites Feld ekklesialer Dienste eröffnet, das allerdings bislang kaum beackert worden ist.

4. Theologische Aufgaben

Die pastorale Entwicklung in Deutschland, Europa und weiten Teilen der Welt fordert die Theologie heraus. In erster Linie sind die Exegese, die Dogmatik und das Kirchenrecht gefragt. In der Exegese ist eine sublimale Fixierung auf eine Legitimation oder Delegitimation des kirchlichen Amtes unübersehbar³⁵, die Charismen werden notorisch unterschätzt und oft genug in das hermeneutische Fahrwasser des Enthusiasmus gelenkt.³⁶ Demgegenüber ist ihre grundlegende Bedeutung für den Aufbau der Kirche neu zu entdecken.

In der Dogmatik entstehen Ansätze, die das Wirken des Geistes stärker als früher betonen³⁷; aber die Bedeutung der Charismen ist bislang kaum erkannt; meist werde sie als Durchgangsstadium in der frühen Kirchengeschichte und als Korrektiv zum Amt gesehen, dem das *charisma veritatis* eigne.³⁸

Im Kirchenrecht ist geläufig, dass zwischen *ministerium* und *ordo* zu differenzieren ist, aber die Spannung zwischen der hierarchischen Struktur, in der die *potestas* angelegt ist, und der Beteiligung aller am Leben der Kirche nicht aufgelöst wird. Damit ergeben sich neue Impulse, den Dialog mit der Pastoraltheologie zu führen und die Ekklesiologie mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil über dieses hinaus zu entwickeln, indem die Orientierung an der Heiligen Schrift für kreative Reformen neu gesucht wird.

Aus diesem Grund lässt eine kollegiale Kooperation von Exegese, Dogmatik und Kirchenrecht eine Klärung nicht nur der ekklesiologischen Reformmöglichkeiten, sondern auch ihrer Realisierungschancen erwarten.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. aus liberal-protestantischer Sicht Jörg LAUSTER, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014. Mit Fug und Recht könnte allerdings auch der gegenteilige Titel gewählt worden: Die Entzauberung der Welt. Tatsächlich wird jedoch durch das Christentum die Welt als Ort der Schöpfung, der Geistesgegenwart und der Erlösung erschlossen; sie wird nicht verzaubert, sondern getauft.

² Vgl. Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard 2007.

³ Vgl. Niklas LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. A. KIESERLING, Frankfurt/Main 2000.

⁴ Vgl. Matthias SELLMANN, *zuhören – austauschen – vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung*, Würzburg 2012.

⁵ Vgl. Wilhelm DAMBERG, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945 – 1980* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 79), Paderborn 1997.

⁶ Vgl. IKaZ 40 (2011) Heft 4: Demokratie in der Krise?

⁷ Vgl. Volker GERHARDT, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007.

⁸ Vgl. Karl POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, München 1957.

⁹ Vgl. Philipp ELHAUS – Christian HENNEKE u.a. (Hg.), *Kirche hoch 2. Eine ökumenische Vision*, Würzburg 2013.

¹⁰ Papst FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 194), Bonn 2013.

¹¹ Vgl. Thomas SÖDING, *Die Freude am Evangelium. Das Schreiben von Papst Franziskus als Signal zum Aufbruch der Kirche*, in: IKaZ 43 (2014) 503–518.

¹² Die Anmerkung verweist auf die canones 460–468; 492–502; 511–514; 536–537.

¹³ Vgl. Joachim SCHMIEDL – Robert WALZ (Hg.), *Das Kirchenbild der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen*, Freiburg i. Br. 2015. Dem Band fehlt allerdings die biblische Perspektive, in der Stärken und Schwächen der konziliaren und postkonziliaren Ekklesiologie eingeschätzt werden könnten. Integriert ist die Perspektive bei Artur SCHMITT, *Für eine Vielfalt der Charismen. Die ministerios nãos ordenados der brasilianischen Kirche als Anregung für eine Neuordnung der Dienstämter in den Gemeinden der Diözese Bozen-Brixen*, Brixen 2013.

¹⁴ Hier hat der vom «Zentrum für angewandte Pastoraltheologie» (Leitung: Matthias Sellmann) der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum vom 15.–17. Juni 2015 veranstaltete Kongress «Taufbewusstsein und Leadership. Schubkräfte einer partizipativen Kirchenentwicklung» angesetzt, der einem internationalen Erfahrungsaustausch als Auftakt eines längeren Reflexionsprozesses dient. Die Vorträge sind abrufbar unter: <http://co-kongress2015.de>.

¹⁵ Vgl. Matthias SELLMANN, *Humpeln war gestern. Ambitionierte Veränderungsprozesse im deutschen Katholizismus*, in: Herder Korrespondenz 11/2015 (im Erscheinen).

¹⁶ Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012.

¹⁷ Vgl. (mit unterschiedlichen Ansätzen) Rudolf SOHM, *Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen* (Systema-

tisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft VIII/1), München und Leipzig 1892; DERS., *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig ²¹1912; Adolf von HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten 2 Jahrhunderten*, Leipzig 1910.

¹⁸ Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, in: Max-Weber-Studienausgabe (Band I/22,1–5 und 23,1), Tübingen 2014.

¹⁹ Vgl. Thomas SÖDING, *Taufe und Charisma. Das paulinische Erfolgsmodell*, in: *Lebendige Seelsorge* 65 (2014) 393–398.

²⁰ Vgl. Michael THEOBALD, *Von den Presbytern zum Episkopos (Tit 1, 5–9). Vom Umgang mit Spannungen und Widersprüchen im Corpus Pastorale*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 104 (2013) 209–237.

²¹ Vgl. Christoph HEGGE, *Rezeption und Charisma. Der theologische und rechtliche Beitrag kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 29), Würzburg 1999.

²² Auf einem anderen Blatt stehen in der Kirchengeschichte lange übliche Trennungen zwischen sakramentaler und juristisch-politischer Vollmacht (vgl. Hubert WOLF, *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015), die sich dem Feudalismus verdanken, also die Aufklärung und die katholische Auseinandersetzung mit ihr noch vor sich haben.

²³ Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche (VApSt 159), Bonn 2003.

²⁴ Vgl. Wolfgang SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther III* (EKK VII/3), Neukirchen-Vluyn – Ostfildern ²⁰2012 (1999), 238f (der allerdings die Einsetzung durch Gott relativiert); ähnlich Dieter ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK V), Göttingen 2010, 403, der zu Recht notiert, dass der Apostel die Zügel nicht aus der Hand gibt. Im Römerbrief wird auch die Übersetzung «Fürsorge» diskutiert, favorisiert von C.E.B. CRANFIELD, *Romans* (ICC), Edinburgh 1979, z. St. Ulrich WILCKENS (*Der Brief an die Römer III* [EKK VI/3], Neukirchen-Vluyn – Einsiedeln 1982) übersetzt mit «Vorsteheramt» (10), deutet dann aber auf «Fürsorge» (15). Eduard LOHSE (*Der Brief an die Römer* [KEK IV], Göttingen 2003, 342f) deutet so, dass die Vorsteher in erster Linie karitative Aufgaben hatten. Aus einer differenzierten Strukturanalyse leitet Michael THEOBALD (*Römerbrief Kapitel 12–16* [StKNT 6/2], Stuttgart 1993, 42ff) ab, dass in Röm 12, 7f zuerst die Gemeindeversammlung, dann die Gemeindeorganisation besprochen wird und diese mit den Schwerpunkten Almosen, Leitung und Krankendienst.

²⁵ Es handelt sich um institutionalisierte Dienste (wenn man so will: Ämter), die genauso Gabe sind wie alles, was Jesus Christus der Kirche und den Gläubigen in ihr schenkt, damit sie wachsen und gedeihen. Im Lichte von Eph 2, 20f müsste man zwischen Aposteln und Propheten einerseits, Evangelisten, Hirten und Lehrern andererseits unterscheiden; aber Eph 4, 11 stellt sie in einer Reihe, unter dem Aspekt, dass sie alle Gaben des auferweckten Kyrios sind, damit die Geschichte der Kirche weitergehen kann; vgl. Ulrich LUZ, *Der Brief an die Epheser* (NTD 8/1), Göttingen 1998, 156f (der allerdings die Passivität der Gemeindeglieder angedeutet findet, während vom Brief aber klargestellt wird, dass sie zuerst hören müssen, bevor sie selbst verkünden, und dass dies ab der zweiten Generation qualifizierte Verkünder nötig macht, die Kontakt zu den Aposteln und Propheten der Anfangszeit halten). Einen nächsten Schritt markiert Did 15, 1f, wo Bischöfe und Diakone (vgl. Phil 1, 1) den Dienst von Propheten und Lehrern verrichten sollen.

²⁶ Vgl. Jürgen ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Neukirchen-Vluyn – Einsiedeln 1988, 306f. Er ist allerdings der Meinung, dass hier nicht ein Charisma regiere, sondern «Ansehen und Würde zur Basis einer bestimmten institutionellen Geltung gemacht werden». Allerdings wird ein Amtcharisma verliehen, nach genauer Prüfung des Kandidaten.

²⁷ Vgl. Reinhard FELDMIEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (WUNT 64), Tübingen 1992, 168f. Er beobachtet, dass das Presbyterium nicht etabliert, sondern trainiert werden soll; desto fester gehört es bereits zu den Gemeinde-Strukturen; der «Apostel» (1Petr 1, 1) nennt sich «Mit-Presbyter»; entsprechend hoch ist das Amt gewertet und mit dem Aposteldienst verknüpft; vgl. Thomas SÖDING, *Grüße aus Rom. Die Stellung des Ersten Petrusbriefes in der Geschichte des Urchristentums und im Kanon*, in: DERS. (Hg.), *Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief* (SBS 216), Stuttgart 2009, 11–45, hier: 22ff.

²⁸ Vgl. Rudolf HOPPE, «Denn ich habe mich nicht der Pflicht entzogen, euch den ganzen Willen Gottes zu verkünden ...» (Apg 20, 27) – *Die testamentarische Rede des Paulus in Milet*, in: DERS. – Kristell KÖHLER, (Hg.), *Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, Stuttgart 2009, 135–157.

²⁹ Einzellexegese bei Reinhard FELDMIEIER, *Der erste Brief des Petrus* (ThHKNT 15/1), Leipzig 2005, 154ff.

³⁰ Vgl. David HELLHOLM u.a. (Hg.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, frühes Judentum und frühes Christentum I–III* (BZNW 176), Berlin – New York 2011.

- ³¹ Vgl. Stanley E. PORTER – Anthony R. CROSS (Hg.), *Baptism in the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O. White* (JStNT 171), Sheffield 2010.
- ³² *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 2014.
- ³³ Vgl. Michael THEOBALD, *Vom Werden des Rechts in der Kirche*, in: ZNW (2015) 65–95.
- ³⁴ Vgl. (als evangelische Minderheitenposition) Otfried HOFIUS, *Die Ordination zum Amt der Kirche und die apostolische Sukzession nach dem Zeugnis der Pastoralbriefe*, in: ZThK 107 (2010) 261–284.
- ³⁵ Vgl. Thomas SCHMELLER u.a., *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (QD 239), Freiburg – Basel – Wien 2010.
- ³⁶ Vgl. Norbert BAUMERT, *Charisma – Taufe – Geisttaufe I: Entflechtung einer semantischen Verwirrung*, Würzburg 2001.
- ³⁷ Vgl. Michael BÖHNKE, *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, Freiburg i. Br. 2013.
- ³⁸ Hans KÜNG (*Die Kirche*, München 1977 u.ö., 215–230), plädiert für das dynamische Moment der Kirche, das durch die Begabungen vieler entsteht, vermittelt es aber nicht mit dem genuin apostolischen Dienst. Medard KEHL (*Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ²1993, 388–402) zeigt die Möglichkeiten auf, in pneumatologischer Perspektive eine communio-Ekklesiologie zu entwickeln, die das Hierarchische und Institutionelle integriert, verzichtet aber auf eine Konkretion hinsichtlich der Praxis des Glaubens mit seinen unterschiedlichen Gaben und Aufgaben im Leben der Kirche. Jürgen WERBICK (*Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg – Basel – Wien 1994) rekonstruiert die konstitutive Bedeutung der Charismen für die paulinische Ekklesiologie des Leibes Christi (ebd. 282–287), bleibt aber zurückhaltend in den Aktualisierungsfragen. Walter KASPER entwickelt in universal- wie ortskirchlicher Perspektive die communio-Ekklesiologie (*Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* [Gesammelte Schriften], Freiburg i. Br. 2008) und baut mit ihrer Hilfe den Ansatz einer pneumatologischen Theologie des kirchlichen Dienstes auf (*Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II* [Gesammelte Schriften], Freiburg i. Br. 2009. Bes. 50–56); hier ist in der Weiterarbeit anzuknüpfen.



KLAUS VON STOSCH · PADERBORN

STREITFALL KOMPARATIVE THEOLOGIE

Eine Erwiderung auf Karl-Heinz Menke

Vor Jahresfrist hat mein Kollege und Doktorvater Karl-Heinz Menke in dieser Zeitschrift eine grundsätzliche Kritik an dem von mir vertretenen Programm der Komparativen Theologie vorgetragen¹, die er inzwischen in seinem neuen, soeben erschienenen Buch ausdrücklich bekräftigt hat.² Leider hat er es in diesem Zusammenhang unterlassen, die leitenden Ideen meines Ansatzes zu rekonstruieren. Deshalb will ich im Folgenden auf diese Kritik reagieren, indem ich zunächst kurz das Programm Komparativer Theologie und das in ihm liegende innovative Potenzial in Erinnerung rufe (1.), um dann einerseits Missverständnisse des Programms bei Menke richtig zu stellen (2.) und andererseits kurz die wenigen Differenzen zwischen unseren Ansätzen zu kommentieren (3.).

1. Skizze der Programmatik Komparativer Theologie

Die christliche Theologie hat in der Gegenwart im Blick auf die Vielfalt der Religionen eine epochale Aufgabe zu meistern. Einerseits gehört es zu ihrer unaufgebaren Identität, dass sie Jesus Christus als «den Weg, die Wahrheit und das Leben» für alle Menschen aller Zeiten bekennt (Joh 14, 6) und dem damit gegebenen unbedingten Geltungsanspruch treu bleibt. Sie hat zu bekennen, dass Jesus Christus und kein anderer Mensch «in der Endlichkeit dieser Welt [...] die Aussage von Gottes Wesen (der Logos Gottes)» ist (16), wie Menke völlig zu Recht festhält. Sie tut dies nicht, weil sie meint, die Wahrheit zu besitzen, sondern weil sie den Gott bezeugt, der sie in Jesus Christus ergriffen hat und zu dem sie pilgernd unterwegs ist. Sie beansprucht also keine Wahrheit, sondern weiß sich von ihr beansprucht. Dieses Beanspruchtsein macht jede pluralistische Theologie der Religionen und

KLAUS VON STOSCH, geb. 1971, ist Professor für Katholische Theologie (Systematische Theologie) und ihre Didaktik und Vorsitzender des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn.



die damit verbundene Depotenzierung der Christologie unmöglich, wie ich immer wieder ausführlich zu zeigen versucht habe.³

Andererseits sucht die Theologie nach Wegen, anderen Religionen in einer dialogoffenen Weise zu begegnen. Viele Theologinnen und Theologen der Gegenwart wollen deshalb die Relationierung der eigenen bezeugten Wahrheit zu den Zeugnissen von Menschen anderer Religionen nicht schon vor jeder Begegnung mit ihnen festsetzen, sondern sie lassen sich vom Zweiten Vatikanischen Konzil und dem gegenwärtigen Papst zum lernoffenen Dialog der Religionen einladen. Sie wissen, dass der kenotischen Bewegung des christlichen Glaubens jede Form von Festschreibung eigener Superiorität fremd ist und versuchen, die Haltung der Kirche nachzuahmen, die ihnen die Erklärung über die Vielfalt der Religionen *Nostra aetate* vorführt. Denn das Konzil ruft uns in diesem Dokument in eine Haltung der Würdigung des Fremden hinein, die herausfindet aus dem kompetitiven Wettstreit der Religionen und den Mut hat, dem Glauben anderer Religionen in einer Haltung der Wertschätzung zu begegnen. Die Kirche versteht in *Nostra aetate* ihre Aufgabe so, dass durch sie und mit ihr das Reich Gottes in der Welt erfahrbar wird, ohne dass sie sich ein Urteil darüber anmaßt, ob und wie andere Religionen zu dieser Sendung beitragen können. Deshalb fasst sie «vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt» (NA 1) und würdigt erstmals die Einheit der Menschheitsfamilie und der Geschwisterlichkeit aller Menschen.⁴ Besonders spannend ist, dass *Nostra aetate* – und da liegt die Erklärung genau auf der Linie der Komparativen Theologie⁵ – Religionen als Antwortversuche auf ähnliche Fragen zu würdigen versucht⁶ und die Angehörigen unterschiedlicher Religionen dazu ermutigt, gemeinsam an den drängenden Problemen der Menschen zu arbeiten⁷ – eine Linie, die in der Umweltenzyklika von Papst Franziskus in beeindruckender Weise konkret wird. Dabei wird deutlich, dass das Konzil davon ausgeht, dass sich auch in den nichtchristlichen Religionen förderungs- und anererkennungswürdige ethische Werte und geistliche Güter finden. Auffällig ist, dass es dabei auf eine hierarchische Relationierung der Religionen verzichtet, zugleich aber immer wieder darauf besteht, dass Jesus Christus die Fülle des religiösen Lebens ist, durch die Gott die Welt mit sich versöhnt hat.

Offenkundig ist das Konzil bestrebt, das entscheidend Christliche zu bekennen, ohne bereits festzulegen, wie sich das Entscheidende des eigenen Glaubens zu den Glaubensvorstellungen anderer Religionen verhält. Schaut man sich diese Einschätzung genau an, so wird deutlich, dass sie jede religionstheologische Bewertung anderer Religionen vermeidet. So bleibt beispielsweise offen, ob die Strahlen der Wahrheit, die in den nichtchristlichen Religionen wahr und heilig sind, mit diesen Religionen zu tun haben oder gar auf sie zurückzuführen sind oder ob Wahrheit in den nichtchristlichen

Religionen selbst zu finden ist. Von daher kann man nicht sagen, dass die Erklärung eine religionstheologische Position festschreibt.

Sie ruft vielmehr in eine Haltung würdiger Aufmerksamkeit hinein, die von der gegenwärtigen Theologie noch nicht genügend beherzigt wird und von der gerade Karl-Heinz Menke in seinem Buch recht weit entfernt ist. Zumindest ist seine wiederholte Polemik gegen den Islam nicht nur inhaltlich fragwürdig, sondern auch im Ton Besorgnis erregend.⁸ Und es ist sicher kein Zufall, dass Menke gerade das Verhör eines «modern gewordenen Christen» durch einen kommunistischen Kommissar detailliert wiedergibt, mit dem Hans Urs von Balthasar Karl Rahners angebliche Selbstliquidierung des Christentums anprangert.⁹ Eine derart prominente Inanspruchnahme der Kritik der inkludierenden Denkbewegungen Rahners zu Beginn der Einleitung des Buches wirkt wie eine Kampfansage gegen eben den Paradigmenwechsel des Konzils, den Rahner mitgeprägt hat und den ich mit dem Konzept der Komparativen Theologie konkretisieren will.

Damit deute ich schon an, in welcher Tradition sich die Komparative Theologie bewegt. Ohne die religionstheologischen Urteile Rahners zu übernehmen, will Komparative Theologie Wege aufzeigen, wie die Würdigung fremder religiöser Überzeugungen gelingen kann, ohne dabei das eigene Beanspruchtsein durch die Wahrheit Jesu Christi zu relativieren. Es geht der Komparativen Theologie also um einen Mittelweg zwischen der Skylla eines revisionistischen Pluralismus, der die Einzigkeit Jesu Christi nicht angemessen zu würdigen versteht, und der Charybdis eines Inklusivismus, der jede Abweichung von der eigenen Position nur negativ registrieren kann.¹⁰ Es gilt ganz im Geiste des Konzils eine Hermeneutik zu entwickeln, die Andersheit wertzuschätzen lernt, ohne dabei das entscheidend Christliche aufzugeben.

Komparative Theologie in der von mir vertretenen Weise meint dabei aus drei Gründen über den religionstheologischen Inklusivismus hinauszudeuten. Zunächst einmal ermöglicht sie durch ihre methodische Fokussierung auf eine mikrologische Vorgehensweise eine viel genauere Wahrnehmung fremder Religionen und ihrer Theologien. In diesem Kontext ist die Einsicht wichtig, dass sich die kognitive Bedeutung religiöser Überzeugungen oft erst ergibt, wenn wir sehen, wie Menschen diese in der Praxis umsetzen und in ihren Sprachspielen verwenden. Denn die Bedeutung von religiösen Überzeugungen variiert je nachdem wie sie im Leben verankert sind. So hat der Satz «Christus ist der Herr» bei einem Kreuzfahrer, der den Satz verwendet, um anderen Menschen den Schädel einzuschlagen, eine andere Bedeutung als bei Menschen, die ihn nehmen, um den eigenen Dienst am Nächsten zu begründen.

Zudem ist es so, dass Menschen anderer Religionen oft in ihrer Praxis Dinge tun, die wir gut würdigen können, ohne bereits die Glaubenssätze

zu verstehen und kognitiv anerkennen zu können, die zu diesen Handlungen führen. Mag uns die Behauptung eines Buddhisten von der Leerheit aller Dinge bleibend befremden, so werden wir doch Handlungen der Liebe würdigen können, die durch dieses Bekenntnis ermöglicht werden. Ich spreche an dieser Stelle gerne von funktionalen Äquivalenten. Das bedeutet dann nicht, dass die Leerheit in irgendeiner Weise gleichwertig mit Christus wäre, sondern nur, dass eine Äquivalenz auf funktionaler Ebene zu beobachten ist, die Wertschätzung ermöglicht, wenn ich sehe, wie Menschen anderer Religionen ihren Glauben verwenden, um Handlungen zu vollziehen, die ich billige.

Aber nicht nur die Praxis, sondern auch der jeweilige Theoriezusammenhang bestimmt die Bedeutung einzelner Glaubenssätze. Deshalb reicht es nicht aus, einzelne Glaubenssätze zu vergleichen, sondern sie müssen immer holistisch in ihren Theoriezusammenhängen verstanden und auf ihre Praxisrelevanz befragt werden. Ich beanspruche nicht, dass diese drei Hinweise bereits erschöpfend sind und auch nicht, dass man sie nicht auch von einer Theologie der Religionen aus erreichen kann. Vielmehr geht es mir darum, Raum zu gewinnen, für eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Glaubensüberzeugungen anderer Religionen, weil sich nur so bestimmen lässt, wie ich die Überzeugungen Andersgläubender zu bewerten habe und worin ich mich von ihnen unterscheide.

Das entscheidend Christliche kann ich auch ohne Dialog mit anderen zu bestimmen versuchen. Wenn ich dasselbe mit dem unterscheidend Christlichen versuche, wird die eigene Rede ideologisch, weil ich in diesem Fall ja nicht nur den eigenen Glauben, sondern auch den der anderen bestimmen muss. Das ist aber nur dann möglich, wenn man andere Menschen gefragt hat, was sie glauben. Und Komparative Theologie als Wissenschaft ist deswegen erforderlich, weil die Antworten anderer Menschen auf diese Frage so unendlich vielfältig und zugleich im Fluss sind, so dass sehr genaue Arbeit nötig ist, wenn man hier eine begründete Antwort geben will – mehr Arbeit als heute von der Theologie schon geleistet ist.

2. *Gemeinsamkeiten und Missverständnisse*

Jenseits der damit bereits angedeuteten Gegensätze gibt es zwischen Menke und mir deutlich mehr Gemeinsamkeiten als ihm klar zu sein scheint. Zunächst einmal verbindet uns das Beharren auf einer hohen Christologie und damit auf dem Bekenntnis, dass Jesus «die Anwesenheit Gottes selbst» ist (16). Ebenso wie Menke liegt auch meiner Theologie das Christusergebnis zugrunde, in dem ich ein historisches Ereignis sehe, das ganz unabhängig von den Deutungen der Menschen die Welt mit Gott versöhnt hat. Nun

scheint Menke allerdings zu denken, dass sich Offenbarung bei mir nicht in der Geschichte ereignet, «sondern eine weltlose Beziehung» darstellt (69). Christus – so seine unzutreffende Wiedergabe meiner Position – «ist das, was er praktisch für eine Sprachspielgemeinschaft bedeutet – nichts unabhängig oder außerhalb davon» (112). Das Gegenteil dieser Position ist richtig, und es gibt keine Aussage von mir, die jemals eine so ungeheuerliche Dummheit behauptet hätte.¹¹

Wie kommt Menke auf diese Deutung? Im Hintergrund seines Vorwurfs steht seine Kritik an meiner Wittgensteinrezeption, die ganz und gar seinem eigenen Bedeutungsplatonismus im Wege steht. So schreibt Menke gegen meine vermeintliche Position: «Wenn die Bedeutung von Fakten nicht untrennbar an diesen selbst haftet, sind Fakten bloße Katalysatoren [der] Selbstverständigung. Die großen religiösen Traditionen sind unter dieser Voraussetzung so etwas wie Kommunikationssysteme oder Wittgensteinsche Sprachspiele.» (69) Da ich wiederholt klargestellt habe, dass es ein groteskes Missverständnis Wittgensteins darstellt, wenn man religiöse Traditionen als Sprachspiele bezeichnet¹², konzentriere ich mich auf den entscheidenden Punkt, der tatsächlich einen philosophischen Unterschied zwischen Menke und mir markiert. Ich meine in der Tat von Wittgenstein gelernt zu haben, dass sich die Bedeutung von Zeichen für Menschen nur in Sprachspielen erschließen lässt. Es ist nicht im Himmel festgelegt, dass ein Grashalm den Namen «Grashalm» trägt, und es braucht auch keine Idee des Grashalms, um einen Grashalm zu identifizieren. Vielmehr ergibt sich die Bedeutung des Wortes «Grashalm» aus der Art, wie Menschen mit diesem Wort umgehen.¹³ Das bedeutet nun aber keineswegs, dass bei mir alle «Deutungen ein Epiphänomen der Sprache bzw. Praxis» (112) sind, wie Menke meint. Im Gegenteil ist es natürlich die Wirklichkeit des Grashalms, die mich in meiner Sprache dazu bringt, ihn als solchen zu bezeichnen. Wittgensteins Einsicht besteht einzig und allein darin, dass ich mich nicht noch einmal neben mich stellen und außerhalb von Sprachspielen überprüfen kann, ob die in den Sprachspielen erkannten Bedeutungen richtig sind. Menschen nehmen die Wirklichkeit eben immer schon durch die sprachlichen Strukturen wahr, in denen sie denken und sich bewegen. Aber das heißt natürlich nicht, dass es nicht die Wirklichkeit selbst wäre, die sie durch die Zeichen wahrnehmen, die sie verwenden. Allerdings gibt es in einem sprachphilosophischen Zugang keine Beschreibung der Wirklichkeit, die nicht schon durch unsere menschlichen Zeichen kontaminiert wäre.

Das kann man ablehnen und deshalb wie Menke ein transzendentalphilosophisches Paradigma der eigenen Theologie zugrunde legen. Hier besteht zwischen uns beiden in der Tat ein Dissens, der aber mitnichten die theologischen Folgen mit sich bringt, die Menke unterstellt. Denn auch wenn ich sage, dass sich mir die Bedeutung Jesu Christi erst in den Sprach-

spielen, die ich spiele (oder auch in ihrem Zerbrechen, wenn man die Rede von Gott als Sprengmetapher ernst nimmt¹⁴), erschließen muss, damit sie für mich bedeutsam wird, so bedeutet das selbstverständlich nicht, dass die Wahrheit Jesu Christi eine von mir abhängige oder vom Menschen gemachte Wahrheit wäre.

Entsprechend ist es auch unwahr, dass es bei mir «kein Kriterium der Unterscheidung von wahren und irrigen Deutungen» (69) gibt. Im Gegenteil habe ich immer wieder ausführlich deutlich gemacht, wie sich solche Kriterien philosophisch begründen lassen¹⁵ und sehe gerade an dieser Stelle einen der entscheidenden Vorzüge der Komparativen Theologie zu manchen der sog. neuen Inklusivismen.¹⁶ Wenn Menke dann trotzdem behauptet, dass bei mir «die Sprachspielpraxis entscheidet, ob und wie etwas wahr ist» (113), macht mich das ratlos. Die mittlerweile auf 20 Bände angewachsenen Beiträge zur Komparativen Theologie mit ihrem ausführlichen Streit um Interpretationen und Geltungsansprüche beweisen, dass genau das Gegenteil richtig ist.

Eine dritte Unterstellung Menkes beruht ebenfalls auf einem Missverständnis, das sich leicht aufklären lässt. Es ist unzutreffend, dass ich behauptete, dass «das Christusereignis nur ein Offenbarungsmedium unter anderen» ist (93). Im Hintergrund dieser Unterstellung steht offenbar ein Missverständnis dessen, was ich oben als funktionale Äquivalente bezeichnet habe.¹⁷ Menke meint bei mir die Frage ausmachen zu können, «ob eine bestimmte Überzeugung des eigenen Sprachspiels in einem anderen religiösen Sprachspiel eine ähnliche Funktion erfüllt» (70) und dann auf diese Weise einer Relativierung der Einzigkeit Christi das Wort zu reden.¹⁸ Nun ist es aber so, dass ich nirgends die Einzigkeit Jesu Christi in Frage stelle, ich begründe sie nur anders als Menke, eben mit einer an Rahner angelehnten heilsgeschichtlichen Überlegung, statt logische Deduktionen der Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten Gottes vornehmen zu wollen.¹⁹

Wenn Menke mir die Vermutung unterstellt, dass nicht nur Jesus Christus den Weg zum Vater weist, sondern dass solche Wege auch in anderen Topoi der Religionsgeschichte gegeben sind (70 Fn. 97), übersieht er, dass ich keinerlei derartige Vermutungen anstelle, sondern nur die logische Möglichkeit offenlasse, dass Gott den Menschen auch noch einmal auf anderen Wegen ansprechen kann als ich weiß. Dabei wird er sich sicher nicht als ein anderer zeigen, als er mir durch Jesus Christus bekannt geworden ist. Aber auszuschließen, dass Gott auch anders mit den Menschen kommunizieren kann als in Jesus Christus, widerspricht völlig der katholischen Tradition, die schon seit Justin dem Märtyrer davon ausgeht, dass der in Jesus Christus Gestalt gewordene Logos auch außerhalb des Christentums als *logos spermatikos* von den Menschen erfahren werden kann. Damit sind wir wieder bei der inklusiven Denktradition angelangt, die das Zweite Vatikanische

Konzil geprägt hat und die auch im Hintergrund der Komparativen Theologie steht, während sie Menke ein Dorn im Auge zu sein scheint.

3. Zum entscheidend Unterscheidenden

Menkes Hauptkritik an meinem Ansatz besteht darin, dass es in seinen Augen neben dem Jesus-Geschehen keine andere Offenbarung Gottes geben kann. So schreibt er: «Das Christentum verliert seine Identität, wenn die Selbstoffenbarung Gottes nicht streng exklusiv mit dem Christusereignis identifiziert wird.» (187) Dagegen bestimmt das Zweite Vatikanische Konzil zwar den Gedanken der Selbstoffenbarung vom Christusereignis her, äußert sich jedoch nicht zu der Frage, ob es Offenbarung auch in anderen Religionen geben kann. Zugleich bricht es – wie oben ausgeführt – mit der exkludierenden Abwehrhaltung gegenüber der Welt der Religionen, die Menke wieder anzustreben scheint. Komparative Theologie macht keinerlei Unterstellungen darüber, ob es Heil oder Wahrheit auch in anderen religiösen Traditionen gibt. Insofern ist auch ein lernoffener Exklusivismus gut mit der Komparativen Theologie vereinbar. Denn auch dieser könnte ja konzedieren, dass es durch den Dialog mit anderen Religionen zu einem tieferen Verstehen Jesu Christi kommt.

Auch in *Dominus Iesus* zwingt nichts zu der Ansicht, dass alles, was von Menschen über Gott gewusst werden kann, in Christus erkannt oder gar durch die Kirche ausgesagt sei. Die Kirche beansprucht auch nicht, dass alles, was für das Heil der Menschen relevant ist, schon durch sie verstanden und gelehrt wird.²⁰ Denn auch sie weiß, dass ein endliches Wesen beim Verstehen Gottes nie an ein Ende kommen kann. Auch wenn allein das Christentum eine Offenbarung Gottes enthalten sollte, so kann dennoch die Kirche niemals ganz verstehen, was ihr durch Gott mitgeteilt wurde. Es ist immer möglich, dass der Mensch in seiner begrenzten Auffassungsgabe den göttlichen Logos nur unzureichend bezeugt, so dass mir überall in der Welt und insofern auch in der anderen Religion Entscheidendes deutlich werden kann.

Allein diese Einsicht ist die Grundlage Komparativer Theologie, die sie braucht, um ein konstruktives Gespräch mit Menschen anderer Religionen zu suchen. Sie will von und mit ihnen lernen und gemeinsame Probleme lösen, aber natürlich auch mit ihnen streiten. Ich weiß nicht, was Menke daran hindern sollte, sich mit diesem Anliegen zu identifizieren – es sei denn, dass er wirklich leugnen will, dass es Strahlen der Wahrheit Jesu Christi auch außerhalb des Christentums geben kann und Christen also auch von Nichtchristen lernen können. Dann wäre zwischen uns doch ein unüberbrückbarer Gegensatz gegeben und seine Kritik an der Komparativen Theologie

liefe auf eine Abwendung vom Zweiten Vatikanischen Konzil hinaus. Da ich diese Deutung für unwahrscheinlich halte, vermute ich, dass die eigentliche Differenz zwischen Menke und mir eher auf philosophischer Ebene zu verorten ist und seine Invektiven auf Unterstellungen beruhen, die er gegen eine an Wittgenstein orientierte Denkweise hegt. Diesen Streit will ich gerne führen; er hat allerdings nichts mit der Frage zu tun, ob man sich einer komparativen und dialogischen Öffnung der Theologie verschreibt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Der wahre Dornbusch oder: Das Kreuz als Offenbarkeit des trinitarischen Gottes*. In: IkaZ 43 (2014) 519–536, hier 529.

² Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015. Bezüge zu diesem Buch erfolgen unter Angabe der jeweiligen Seitenzahl im Fließtext.

³ Vgl. zuletzt Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), 22–61 (in Zukunft abgekürzt mit dem Sigel KT und Angabe der Seitenzahl).

⁴ Vgl. Michael L. FITZGERALD, *Die Erklärung Nostra aetate. Die Achtung religiöser Werte durch die Kirche*, in: Josef SINKOVITS – Ulrich WINKLER (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate*, Innsbruck – Wien 2007 (Salzburger Theologische Studien; 28), 29–43, hier 42f.

⁵ Vgl. KT 199–203.

⁶ Vgl. NA 1: «Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Was ist der Weg zum wahren Glück?»

⁷ Vgl. NA 2: «Deshalb mahnt sie (die Kirche; Vf.) ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.»

⁸ Besorgnis erregend nicht nur, weil so in politischer Hinsicht der Diskriminierung des Islam Vorschub geleistet wird, sondern auch weil die wiederholt vorgetragenen Invektiven (71, 116) ohne jeden Beleg von muslimischen oder islamwissenschaftlichen Autoren auskommen. Hier wäre mehr Sensibilität ratsam, gerade wenn man bedenkt, dass gerade muslimische Theologen der Gegenwart programmatisch das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell der Tradition durchbrechen, auf das Menke den Islam festlegen will (vgl. hierzu meine ausführlichen Überlegungen in Klaus von STOSCH, *Offenbarung*, Paderborn 2010, 109–122, aber auch als Beispiel für einen muslimischen Reformdenker in bewusster Anknüpfung an den Offenbarungsbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils Mouhanad KHORCHIDE, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 109f).

⁹ 15f; Menke verzichtet darauf, den ursprünglichen Kontext des geschilderten Verhörs und damit den Angriff auf Rahner explizit zu machen. Bei von Balthasar selbst ist dieser aber nicht zu übersehen und so sehr im allgemeinen theologischen Bewusstsein verankert, dass die Aufnahme des Verhörs kein Versehen sein kann. Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966 (Kriterien 2), 111–113.

¹⁰ Natürlich gilt dieser Vorwurf nicht für jede Form des Inklusivismus. Zu einer differenzierten

Wahrnehmung der ganzen Bandbreite der sich unter diesem Label verbergenden religionstheologischen Positionen vgl. KT 87–131.

¹¹ Leider wiederholt Menke diese Unterstellung immer wieder, ohne sie je zu belegen. So schreibt er: «Doch wie Rudolf Bultmann das historische Jesus-Faktum fast ganz in dessen Bedeutung für den je einzelnen Gläubigen aufhebt, so ähnlich identifiziert Klaus von Stosch das christologische Dogma mit dessen Bedeutung für die Praxis eines bestimmten Sprachspiels. [...] Christus *ist*, was er für ein Sprachspiel bedeutet.» (113) Auch hier kann ich nur wiederholen, dass ich Derartiges nie gesagt habe.

¹² Auch Wittgenstein selbst liegt ein solcher Gedanke fern. Vgl. Klaus von STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001 (ratio fidei 7), 16–20, 230–235.

¹³ Entsprechend ergibt sich ja auch die Bedeutung der Zeichen in den Sakramenten nur in Verbindung mit ihrem praktischen Vollzug und nicht unabhängig von ihm.

¹⁴ Vgl. Peter STRASSER, *Glauben, um zu wissen. Die Rechtfertigung religiöser Wahrheiten*, in: Jürgen WERBICK – Muhammad Sven KALISCH – Klaus von STOSCH (Hg.), *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum*, Paderborn u.a. 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie 1), 15–29, hier 22.

¹⁵ Vgl. zuletzt KT 293–316. Ich stochere in meiner Replik an dieser Stelle insofern etwas im Dunkeln, als Menke seine Kritik an meiner Kriteriologie nicht erläutert, sondern sich mit einem Verweis auf eine Rezension Thomas Schärthls zu meiner Dissertation begnügt (70 Fn. 95), obwohl meine Kriteriologie ja erst in meiner mehr als 10 Jahre später erschienenen Komparativen Theologie ausführlich begründet wird.

¹⁶ Vgl. zu meiner entsprechenden Kritik etwa an Reinhold Bernhardt KT 112–116.

¹⁷ Dieses Missverständnis steht auch im Hintergrund seiner Kritik an meiner Israeltheologie. Richtig ist allerdings, dass ich mit einem Verheißungs-Erfüllungs-Schema brechen will und es auch nicht für ausreichend halte, die berechtigte Kritik an dieser Denktradition dadurch aufzunehmen, dass man das Wort *Erfüllung* durch das Wort *Bestimmung* ersetzt (129). Denn auch wenn man wie Menke sagt, dass Juden ihre Bestimmung in Christus finden, bleibt die Kritik Lyotards virulent, dass der Jude nur als Christ im Letzten gut ist (Jean-François LYOTARD, *Von einem Bindestrich*, in: DERS. – E. GRUBER, *Ein Bindestrich – zwischen ‚Jüdischem‘ und ‚Christlichem‘*, Düsseldorf 1995, 27–51, hier 44).

¹⁸ Im Hintergrund sieht er bei mir eine monistische Trinitätslehre wirksam (70 Fn. 98). Meine Trinitätstheologie ist allerdings nicht monistisch, sondern lediglich monotheistisch, während Menkes Konzeption in der Gefahr steht, den Boden des Monotheismus zu verlassen, wenn er meint, die Freiheit Jesu eins zu eins innerhalb der Trinität wiederfinden zu können und von einem Kommerzium der Freiheiten in Gott ausgehen zu dürfen. Vgl. zur Kritik bereits Helmut HOPING, *Die Selbstvermittlung der vollkommenen Freiheit Gottes. Kritische Anmerkungen zu Magnus Striets trinitätstheologischen Vorstoß*, in: Peter WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg – Basel – Wien 2005 (QD 216), 166–177, hier 171, 173.

¹⁹ Vgl. zur Auseinandersetzung um diese Frage KT 267f.

²⁰ Vgl. David M. COFFEY, *A Trinitarian response to issues raised by Peter Phan*, in: TS 69 (2008) 852–874, hier 868.

DAS FEST DER MENSCHWERDUNG

*Theologisch und kulturgeschichtlich betrachtet*¹

Beim Weihnachtsfest handelt es sich wohl um den «Exportmeister» christlicher Motive in die Gesellschaft. Längst haben pappschneebedeckte Weihnachtsbäume die Einkaufsmalls von Rio de Janeiro erobert, kaum ein deutsches Lied dürfte einen derartigen Bekanntheitsgrad weltweit aufweisen wie das Weihnachtslied «Stille Nacht». Dass das Weihnachtsfest außerhalb des Kirchenraumes zu einem kulturellen Großereignis, einem vielschichtig aufgeladenen Fest der Familie, des Friedens, des Schenkens geworden ist und Festbeleuchtung, Weihnachtsmänner und eine Dauerbeschallung mit Weihnachtsliedern das Kind in der Krippe in den Hintergrund treten lassen, nimmt Stephan Wahle nicht zum Anlass einer Lamentatio über die Verflachung eines christlichen Festes im «Weihnachtschristentum» (Matthias Morgenroth). Vielmehr nimmt er aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive umfassend das «Phänomen» Weihnachten in den Blick. Denn, um Weihnachten und seiner Bedeutung für den heutigen Menschen gerecht zu werden, bedarf es einer vorurteilsfreien Erschließung sämtlicher Ausdrucksformen weihnachtlicher Festkultur, von der Liturgie am Heiligen Abend über Rituale wie Geschenkkultur und Familienfeier hin zu Requisiten wie dem Tannenbaum oder der Weihnachtskrippe. So verfolgt Wahle in seiner Studie drei Anliegen, die sich in drei Gliederungsteilen widerspiegeln: «erstens einen soliden Überblick über die biblischen und historischen Grundlagen des Weihnachtsfestes geben, zweitens die Liturgie von Weihnachten in die christliche Theologie (speziell in die Theologie vom Pascha-Mysterium Jesu Christi) einordnen und drittens die Transformationsprozesse des Festes in Kultur und Gesellschaft wie auch in Kirche und Theologie befragen» (13).

Ein theologischer Leitgedanke der Studie ist die enge Bezogenheit des Weihnachtsgeschehens auf das Paschamysterium: Krippe und Kreuz bilden zwei Pole des einen Erlösungsgeschehens. Bereits die biblischen Geburtsgeschichten setzen, wie Wahle im ersten Teil der Arbeit beleuchtet, das Bekenntnis zum auferstandenen Gekreuzigten voraus. Auch die zentralen theologischen Motive der Weihnachtsliturgien, die im zweiten Teil anschaulich herausgearbeitet werden, zielen auf die Erlösung des Menschen im Licht des Ostergeschehens: Deutlich wird dies beispielsweise im Motiv des «wunderbaren Tauschs», das auf die Heiligung der Menschennatur abhebt, oder der

Deutung der Menschwerdung als «principium» der Erlösung. Ferner rekonstruiert Wahle übersichtlich die komplexe Entstehungsgeschichte der Weihnachtsmessen des römischen Ritus im 4. Jahrhundert und zeigt Einflüsse durch die Jerusalemer Stationsliturgie auf.

Der dritte Teil, in dem sich theologische und kulturwissenschaftliche Perspektive durchdringen, geht den einschlägigen Bräuchen und Ritualen von Weihnachten nach und gibt dem Leser aufschlussreiche Informationen an die Hand: über die Genese der Krippenfeier, den Siegeszug des Weihnachtsbaums oder die Dimension des Schenkens, repräsentiert durch Weihnachtsmann, Christkind und andere Gabenbringer. Besonders hervorzuheben ist ein Kommentar zu den Weihnachtsliedern im Gotteslob mit Fokus auf dem legendären Lied «Stille Nacht», der auf die existentielle Aussagekraft der Lieder abhebt. Neben pastoralliturgischen Gedanken zur Gestaltung der Weihnachtsgottesdienste kommen nicht zuletzt ethisch-handlungsorientierte Überlegungen zu Wort: Aus der Menschwerdung des Gottessohnes erwächst die Befreiung zur Menschwerdung des Menschen, der Einsatz für ein menschenwürdigeres Leben im Vertrauen auf das Erlösungshandeln Gottes.

Dorothee Bauer

¹ Stephan WAHLE, *Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft*, Freiburg – Basel – Wien 2015. 480 S., geb., Euro 39,99.

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

OLIVIER BOULNOIS

École Pratique des Hautes Etudes, 45 rue des Ecoles, F-75005 Paris (boulnois.olivier@gmail.com).
GND*: 1033936979.

GEORG BRAULIK OSB

Schottenstift, Freyung 6, A-1010 Wien (georg.braulik@univie.ac.at). GND: 115582606.

INGEBORG GABRIEL

Institut für Sozialethik, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien
(i.gabriel@univie.ac.at). GND: 13052493X.

HUBERT HÄNGGI SJ

Lasalle-Haus, Bad Schönbrunn, CH-6313 Edlibach (hubert.haenggi@jesuiten.org).
GND: 14054030X.

MARTIN MEIER SJ

Secretary for European Affairs, JESC, Rue du Cornet 51, B-1040 Brussels
(maier@jesc.eu).

GERHARD LUDWIG MÜLLER

Congregazione per la Dottrina della Fede, 00120 Città del Vaticano. GND: 120780771.

ANNETTE SCHLEINZER

Oberdorf 32, D-38838 Huy OT Röderhof (annette.schleinzer@t-online.de). GND: 113965419.

THOMAS SÖDING

Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Neues Testament,
Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum (thomas.soeding@rub.de). GND: 12289328X.

CHRISTIAN STOLL

Institut für Systematische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstr. 8-10, A-1010
Wien (christian.stoll@univie.ac.at). GND: 1030482837.

KLAUS VON STOSCH

Universität Paderborn, Fakultät für Kulturwissenschaften, Institut für Katholische Theologie,
Warburger Str. 100, D-33098 Paderborn (klaus.von.stosch@uni-paderborn.de). GND: 123289920.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbände zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.